PASTOR BONUS

ZEITSCHRIFT FUER KIRCHLICHE WISSENSCHAFT UND PRAXIS

HERAUSGEGEBEN VON DEN PROFESSOREN DES BISCHÖFL. PRIESTERSEMINARS IN TRIER IN VERBINDUNG MIT DEN PROFESSOREN DER PRIESTERSEMINARE VON MAINZ U. LIMBURG

53. JAHRGANG 1./2. HEFT JANUAR/FEBRUAR 1942

VERLAG DER PAULINUSDRUCKEREI TRIER

INHALT

Abhandlungen:

Seid froh in der Hoffnung / Prof. Dr. Seelhammer, Trier 1

Zu der Glaubenstheologie des Franz Suarez / Studienassessor Dr. W. Bartz, Bitburg 13

Mitteilungen:

Zwei neuere Darstellungen der Dogmengeschichte / Dr. Joseph Barbel, Ahrweiler 18

Bücherbesprechungen:

Neues Testament: Rabeneck, Walter, Reuss / Ketter, Trier 30

Kirchengeschichte: Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier / Schuler, Trier 31

DEIN VOLK BRAUCHT DICH!
ERKENNE DIE SCHICKSALS-
STUNDE UNSERER GEMEIN-
SCHAFT!
KRIEGSWINTERHILFSWERK
1941/42

Seid froh in der Hoffnung.

Von Prof. Dr. Seelhammer, Trier.

Es braucht nicht lang und breit auseinandergelegt zu werden, wie sehr der Mensch von der Hoffnung lebt. „Die Hoffnung führt ihn ins Leben ein, sie umflattert den fröhlichen Knaben, den Jüngling begeistert ihr Zauberschein, sie wird mit dem Greis nicht begraben; denn beschließt er im Grabe den müden Lauf, noch am Grabe pflanzt er die Hoffnung auf“ (Schiller, Die Hoffnung). Wie sich in der Art und Stärke der Hoffnung die seelische Eigenart verrät, so ist auch ihr Inhalt kennzeichnend für die geistige Haltung. N. Hartmann hat in seiner Ethik [1] unter den speziellen sittlichen Werten Vertrauen und Glaube behandelt. Glaube ist die Grundlage echten Vertrauens. Beide sind ein Wagnis und erfordern seelische Kraft und sittlichen Mut[2]. „Der Glaube kann den Menschen umschaffen, zum Guten wie zum Bösen, je nachdem, was er glaubt [3].“ H. sieht in dem Optimismus des Glaubens eine Kraft, die imstande ist, das Leben trotz aller Enttäuschungen zu meistern. Ein „höheres Ethos des Glaubens“ trägt über die Grenze des Erreichbaren hinaus zu dem Ideal, das nicht verwirklicht werden kann und dennoch Aufgabe bleibt. „Diesem »hohen Ethos« des Glaubens entspricht ein Gefühlswert eigener Art, die Hoffnung. Sie ist kein eigener sittlicher Wert neben dem des Glaubens, keine neue »Tugend«, sondern nur ein begleitendes Gefühlsmoment, die dem Glauben adäquate, seinen Inhalt antizipierende Form der Glückseligkeit [4].“ So sehr man nun auch die enge Beziehung von Glaube und Hoffnung anerkennen muß, erfaßt man letzte nicht richtig in ihrer seelischen Wirklichkeit, wenn man in ihr nur ein „begleitendes Gefühlsmoment“ sieht. Sie ist vielmehr eine eigene seelische Haltung neben Glaube und Liebe[5].

Hoffen setzt wie das Wünschen und Verlangen einen Zustand der Unvollkommenheit voraus. Naturhaft strebt alles Lebendige aus dem Keim zur vollen Entfaltung, aus dem Anfang zur Vollendung, zur Erfüllung seiner Wesensmöglichkeiten. Dieses Streben nimmt im Menschen besondere Form an, insofern es im Bewußtsein erfaßt wird. Da wird die Vollendung sogleich zu einem Ziel, d. h. zu einem Gut, das erreicht werden soll. Zu ihm hin spannt sich ein Weg, der zu Ende gegangen werden muß. Das Ziel läßt sich nicht vorwegnehmen, etwa auf die Hälfte des Weges setzen. Wer auf der Hälfte haltmacht und meint, ihm genüge das, täuscht sich und scheitert doch daran, daß er eben unvollendet bleibt, ebenso wie der, dessen Kraft vor dem Ziele versagt. — Nun gibt es vieles, nach dem man verlangen, sich sehnen kann, das trotzdem nicht Gegenstand der Hoffnung ist. Vergangenes kann man anders wünschen, aber

---

[1] Nicolai Hartmann, Ethik. 2. Aufl. Berlin und Leipzig 1935, S. 426 ff.

[2] a. a. O. 426 f.

[3] a. a. O. 429 f.

[4] a. a. O. 431.

[5] Vgl. dazu besonders: Joseph Pieper, Über die Hoffnung, Leipzig 1935. F. Tillmann, Handbuch der katholischen Sittenlehre, Bd. IV 1, S. 107 ff. und E. Walter, Glaube, Hoffnung und Liebe, Freiburg 1940.

nicht hoffen. Aber auch nicht alles, was vor uns liegt, können wir erhoffen. Mag es noch so wünschenswert sein und das Herz mit Sehnsucht erfüllen, wenn kein Weg dahin sich auftut, keine Möglichkeit es zu erreichen, sichtbar wird, erwächst aus dem Verlangen keine Hoffnung. Das sagt Dante unübertrefflich mit der Inschrift über dem Höllentor: „lasciate ogni esperanza voi ch'entrate — Laßt, die ihr eingeht, alle Hoffnung fahren." Nur das Mögliche kann erhofft werden. Aber auch, was so nahe und leicht zu erreichen ist, daß man nur danach zu greifen braucht, um es mühelos zu besitzen, gehört nicht zur Hoffnung; vielmehr das, was ferne liegt oder hoch steht, was sich als ein Gut darbietet, das nur erlangt werden kann, indem die es umgebenden Hindernisse beseitigt werden. Dies Unternehmen ist mühsam, gefährlich und erfordert Mut und Ausdauer. Im Akt der Hoffnung tritt ein begehrenswertes Gut ins Blickfeld, in den Lebenskreis und erweckt das Verlangen, die begehrliche Liebe. Angesichts der Hindernisse erwacht eine Art Trotz, nun erst recht danach zu streben und nicht abzulassen, bis es erreicht ist. Das Wollen versteift sich und verbindet sich mit der festen Erwartung des Gelingens. Für solche Erwartung gibt es zwei Gründe: Einmal gibt die Erwägung, daß die eigenen Kräfte groß genug sind, Zuversicht und damit Ansporn zur Ausdauer, in der Überzeugung: ich w e r d e das Ziel erreichen. Wo aber die eigenen Kräfte nicht ausreichen, kann man das Gelingen von der Hilfe eines Freundes erwarten, indem man auf ihn v e r t r a u t. Vertrauen kann man i. e. S. nur einem persönlichen Wesen. Es besteht da eine eigenartige seelische Verbindung, aus der nun die zuversichtliche Erwartung erwächst, mit jenem zusammen zu erreichen, wozu man allein nicht imstande ist. Natürlich ist solches Vertrauen ein seelischer Vorgang, der von manchen Voraussetzungen abhängt; es gibt ein unwillkürliches Vertrauen, dessen Begründung uns oft nicht einleuchtet; aber es gibt auch ein Vertrauen, das man bewußt vor sich rechtfertigen kann (obwohl sich sein Wesen nicht rein rational erfassen läßt), und das dann mehr ein gewolltes „Sichanvertrauen" ist [6].

Erwartung und Vertrauen besagen stets, daß die Erfüllung noch nicht da ist, noch in der Zukunft liegt. Es besteht keine einfache Gewißheit; solange man das Ersehnte nicht in der Hand hält, noch „auf dem Wege" zum Ziele ist, kann man es noch verfehlen. Aber es ist auch nicht einfache Ungewißheit, es besteht begründete Aussicht auf die Erfüllung, aber man muß darauf warten können, muß einstweilen rüstig dem Ziele zuschreiten, auch wenn es nicht näherzukommen scheint. Gewißtheit und Wagnis sind in dem Akt der Hoffnung miteinander verbunden. Wagen aber setzt Mut voraus, und dieser wächst aus dem Vertrauen. Ja, jemand vertrauen, sich jemand anvertrauen ist selbst ein Wagnis; denn wenn es auch Gründe gibt, an dem Überwinden der Hindernisse, an dem Eintreten des Erwarteten nicht zu zweifeln, so bewirken sie doch keine rationale Evidenz, es bleibt die Möglichkeit des Mißlingens. Aber daß diese Befürchtung nicht Raum gewinnt, daß vielmehr trotz ihr die Zweifel der Zuversicht weichen, ist das Kennzeichen echten Vertrauens.

Die starke Abgrenzung von Hoffnung und Erwartung, wie sie

[6] Vgl. meinen demnächst in dieser Zeitschrift erscheinenden Artikel über das Vertrauen.

U. Holzmeister (Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbruck 1916, S. 170 f.) macht, scheint mir nicht angebracht zu sein. Der Erwartende ist seiner Sache sicher, aber doch nicht wie der Besitzende, sondern aus guten Gründen, die bei ihm eine moralische Gewißheit gebildet haben, daß das Erwartete eintreten wird. Aber bei der Hoffnung ist eben das Vertrauen der Grund, der auch diese subjektive Gewißheit bildet, daß allen Widerständen zum Trotz das erhoffte Gut erreicht wird. So ist doch — wenigstens die „feste" — Hoffnung ein vertrauensvolles Erwarten; gerade dieses zähe, unbeirrbare Festhalten ist ein Merkmal echter Hoffnung. Wie sehr aber das Vertrauen auf Gott Gewißheit verleiht, ist leicht einzusehen, da Gott nicht trügen und sein Wort nicht zurücknehmen kann, von ihm aus also keinerlei Moment der Unsicherheit besteht. Die im Credo ausgesprochene Erwartung der Auferstehung ist nichts anderes als die feste Hoffnung darauf [6a].

Im Vertrauen greift der Mensch über sich hinaus, und das kann nur der „Hochgemute". Der Engherzige ist ängstlich darauf bedacht, sich zu „sichern", so daß er keinen Fehltritt tun kann. Er kommt darum aus seiner Enge nicht heraus, bringt keine große Leistung fertig, weil er nicht wagt, etwas einzusetzen. Das ist die „zögernde Haltung", die in der Psychopathologie als Ausdruck von Neurose eine Rolle spielt. Der Hochgemute, Hochherzige verzichtet darauf, durch vielerlei Sicherungen den Enderfolg vorwegnehmend schon jetzt in die Hand zu bekommen, so daß kein Risiko dabei wäre. Dieses reizt ihn vielmehr, seine Kraft anzuspannen und evtl. auf die Hilfe des Freundes vertrauend an der Überzeugung festzuhalten: es wird gelingen, wenn ich nur aushalte und warten kann. Zum „Warten-können" ist viel seelische Kraft notwendig, Beherrschtheit. „In-Erwartung-stehen" ist etwas ganz anderes als untätig und unbekümmert geschehen lassen; der Blick ist auf das Ziel gerichtet, die Kräfte sind gespannt, um im rechten Augenblick das Ersehnte festzuhalten. Solche Spannung ist aber nur dann der Mühe wert, wenn ein wirklich wertvolles Gut in Sicht genommen ist, das den Einsatz lohnt, weil es die Erfüllung einer lebenswichtigen Sehnsucht bringt, eine Vollendung schafft. Aus dem, was einer erwartet, erhofft, kann man also wirklich seine Geistesrichtung erkennen. Je mehr das Herz in Liebe an etwas hängt, je deutlicher in der Liebe der Wert erstrahlt, um so stärker, kraftvoller spannt sich die Seele nach ihm aus. Und auch das Vertrauen ist am größten, das aus der Liebe erwächst; es bleibt unerschüttert, wenn auch die Erwartung lange nicht in Erfüllung geht. Es gibt ein „Hoffen wider die Hoffnung", ein mutiges Gehen auf das Ziel zu, auch wenn es aus dem Blick entschwunden ist, kein Stern mehr die Richtung anzeigt, wenn alles dafür zu sprechen scheint, daß man von einem Irrlicht sich habe narren lassen; ein unbeirrtes Verharren in derselben Richtung, ein zuversichtliches Warten auf die Stunde der Erfüllung, in der Übezeugung: non confundar, ich werde mich nicht zu schämen brauchen, ich werde recht behalten! Dessen sind nur großherzige, starke Seelen fähig, Menschen, die von einer großen Liebe erfüllt, von einer starken Idee ganz durchdrungen und beseelt sind. Hoffnung ist also mehr als das den Glauben begleitende Gefühlsmoment der vorweggenommenen Glückseligkeit. Sie ist eine see-

[6a] Vgl. S. Th. 2. 2. q. 18a 4. Bonav. in IV. Sent. l. 3. dist. 26 a 2 q. 5. Conc. Trid. S. 6. cap. 13. Denz. 806.

lische Haltung neben Glaube und Liebe, wenn auch eng mit ihnen verbunden: Sehnsucht und Vertrauen, Gewißheit und Wagnis, Besorgnis und zuversichtliche Erwartung sind Elemente, die den einen komplexen Vorgang des Hoffens ausmachen. Erwartung und Vertrauen geben ihm am meisten das Gepräge. Sie überwinden das Zagen angesichts der Hindernisse, des arduum, machen das Schreiten in das Ungewisse sicher, geben dem Wollen das zähe, beharrliche Streben, das überzeugt von dem Gelingen, unverzagt, ja froh macht.

Was bedeutet nun „christliche" Hoffnung?

Ihre Eigenart kommt nicht erst von dem Gute, auf das sie sich richtet und von dem Beweggrunde; von Anfang an ist sie aus dem Bereich rein menschlichen Lebens herausgehoben, denn sie ist Geschenk der göttlichen Gnade, mit dieser der Seele als Bereitschaft „eingegossen", die zu übernatürlichen Akten befähigt. Mit Glaube und Liebe formt sie das gnadenhaft erhöhte Sein der Seele, aus dem dann ein Handeln und Gesamtverhalten folgt, das seinem Ursprung und Endziele entsprechend sich unterscheiden muß von dem bloß natürlich begründeten und bewegten Verhalten. Was wir „christliches Leben" nennen, muß ja ein solches sein, das sich abhebt von dem anderen. Sein eigentümliches Gepräge bekommt es von Christus, von seiner Gnade als der tragenden Lebenskraft, von der Nachbildung, dem Nachleben seines menschlichen Lebens als dem von Gott gegebenen Ideal. Das Ziel ist nicht die bloß menschliche, irdische Vollendung, der natürlich-edle Mensch; die naturhafte Anlage zur Transzendenz findet ihre Erfüllung in der Erhebung in die übernatürliche Ordnung, im Leben des „Gotteskindes". Erfüllt ist das Leben eines Menschen erst, wenn es dem Willen des Schöpfers in allem entspricht, der „die menschliche Natur wunderbar geschaffen, aber noch wunderbarer erneuert hat", d. h. wenn er in der letzten Stunde „teilhaft ist göttlicher Natur", und dieser gemäß sein ganzes Sein und Verhalten gestaltet ist. Die Befähigung dazu geben die der Gnade folgenden Bereitschaften (habitus operativi) und Kräfte der übernatürlichen Tugenden, insbesondere Glaube, Hoffnung und Liebe. Wie der Mensch in der habituellen Gnade wunderbar in seinem Sein teilnimmt am göttlichen Sein, so erfaßt er in den „göttlichen Tugenden" unmittelbar Gott in den Äußerungen seines Lebens, in seinem wahrhaftigen Wort, seiner Verheißungstreue, seiner seinshaften Liebenswürdigkeit und seiner Güte. So unmittelbar ist dieses Erfassen Gottes, daß die Vollendung im Tode nichts wesenhaft Neues bringt, die Liebe bleibt unverändert, der Glaube geht über in Schauen, die Hoffnung in das Besitzen desselben Gottes.

Wie in ihrem Ursprung, so unterscheidet sich die christliche Hoffnung in ihrem Ziel und Beweggrund von jeder rein menschlichen Hoffnung. Beides ist Gott selbst und unmittelbar. Der Besitz Gottes macht die endgültige Erfüllung und damit Beseligung des Menschen aus, so daß keinerlei Verlangen ungestillt, kein Wunsch unerfüllt bleibt, weil Er der Ursprung des natürlichen und übernatürlichen Lebens ist. In dem Übernatürlichen findet das Natürliche seine Vollendung. Die Erfahrung lehrt gerade den, der am ernstesten nach seiner menschlichen Erfüllung und Vollendung strebt, wie sehr das irdische Wollen und Tun Stückwerk bleibt. Christliche Hoffnung richtet nun das Streben nicht auf Ziele, die naheliegen und überholt werden müssen, weil sie gar nicht die endgültige

Erfüllung bringen, sondern stets wieder über sich hinausweisen. Die Fülle der Güter ist Gott; wer ihn besitzt, hat in ihm alles. Darum geht das christliche Hoffen auf dieses Endziel, dessen Erreichen für den Wanderer auf dieser Welt immer in der Zukunft liegt. So ist christliche Hoffnung wesentlich Jenseitshoffnung. Das muß der Christ sich immer wieder sagen; daran darf nicht gedeutelt werden, auch nicht um der Gefahr der Mißdeutung zu entgehen; wie ja schließlich das Christentum überhaupt mit seiner Lehre von Gnade und Jenseits stets ein Gegenstand des Anstoßes ist und nur von dem gewürdigt werden kann, der in einem reinen und ehrlichen Suchen nach dem Absoluten sich wenigstens den Sinn für das Überweltliche und Überzeitliche bewahrt hat. Aber auch dann noch bedarf es der Gnade; denn „niemand kommt zum Vater, wenn der Vater ihn nicht zieht" (Joh 6, 44). Daß der „jenseitige Gott" nicht nach deistischer Art zu verstehen ist, sondern als der überweltliche Schöpfer zugleich auch in der Welt lebt und wirkt, das zu betonen sollte heute eigentlich überflüssig sein! Diese Jenseitshoffnung steht der modernen Existenzphilosophie entgegen mit ihrer Deutung vom Leben als „Sein zum Tode". Josef Pieper spricht davon in seinem Büchlein über die Hoffnung, wo er darlegt, daß der Mensch als „Erdenpilger" „auf dem Wege ist", in dem Geschaffensein das „Noch-nicht" der Erfüllung trägt. Aber er soll doch seine Erfüllung finden. Darum ist es nicht richtig, wenn Pieper[7] einem Wort M. Heideggers zustimmt: „Kreatursein heißt durchaus »Hineingehaltenheit in das Nichts«." Das heißt es eben nicht! Vielmehr ist es so, wie Pieper weiter richtig ausführt, daß das Auf-dem-Wege-sein gegründet ist im absoluten Sein und eine existenzielle Richtung auf das Sein hat. Das „Noch-nicht", das der Mensch an sich erfährt, ist das Fehlen der Vollendung; darum muß er „auf dem Wege" bleiben zu dem Ziele, das aber nun jenseits dieses Lebens liegt, das besteht in dem übernatürlichen Besitz Gottes, der Anfang und Mitte und Ende alles Lebens ist. Auf dieses Ziel also spannt sich nun der Pilger: es ist das höchste Gut, die Fülle aller Güter, die Erfüllung aller menschlichen Sehnsucht. Bonum arduum ist es im stärksten Sinne, einmal weil es ganz außerhalb des Bereiches kreatürlicher Möglichkeit liegt; aber auch weil der Mensch die ihm angebotene, dem Ziele zugeordnete, d. h. übernatürliche Hilfe mangelhaft gebrauchen und verlieren kann; endlich weil in und außer ihm viele Widerstände die Erreichung des Zieles: des Besitzes Gottes und der Seligkeit in ihm, gefährden: menschliche Armseligkeit und Bosheit, diabolischer Widerstreit gegen Gott und das Gute. Verheißen und als einzig Vollendung bringend ist es dem Menschen an das Ende seines Weges gestellt. Erreicht hat er es nie, solange er lebt.

Aber in der Hoffnung schreitet er tapfer auf es zu. Gottsehnsucht und Gottvertrauen beflügeln seinen Schritt und geben ihm Ausdauer im Streben; denn, würde es am Ende des Lebens verfehlt, so bliebe dieses unvollendet, ein Bruchstück, weil es nicht mit dem Plane Gottes übereinstimmt, der allein das Ziel setzen kann. Da er nun aber dieses übernatürliche Ziel gewollt hat, ist auch außerhalb dieses keine Erfüllung und die aus dieser erwachsende Beseligung möglich. Wenn auch im Bereich des Natürlichen die Aufgabe gelöst zu sein schiene, der

---

[7] a. a. O. 21.

Mensch aber in dem Augenblick, da er „am Ende" des Weges ist, im Übergang von der Zeit in die Ewigkeit, nicht bereit wäre, in der Gnade den dreifaltigen Gott zu besitzen, in ihn einzugehen, könnte von einer Erfüllung nicht die Rede sein! Das besagt die Jenseitshoffnung: das Endziel und in ihm die Beseligung liegt jenseits des Erdenlebens, über die Zeit und die Natur hinaus. Aber es bleibt genau so wahr, daß das Erdenleben in dieser Hoffnung nicht entwertet, vielmehr nur in der Bewertung gesehen wird, die ihm nach Gottes Willen zukommt: es wird eingesetzt für das ewige Leben in Gott. Dieses letzten kann niemand teilhaft werden, der nicht auch das irdische Leben mit seinen Pflichten als eine von Gott ihm gestellte Aufgabe betrachtet. Drückt er sich an dieser vorbei, so bleibt er auch nicht in der Richtung auf das Endziel; denn dies ist ja Gott. Das aber will die Hoffnung verhindern, daß das Mittel mit dem Ziele vertauscht wird, daß vorletzte Werte an die Stelle des höchsten und Endwertes gesetzt werden.

Gegenstand der Hoffnung ist Gott, insofern der Mensch in ihm zugleich mit der Vollendung und Erfüllung seines Lebens auch seine Beseligung findet. Da diese aber der Natur entspricht, können wir auch sagen, daß die ewige Seligkeit das Ziel der Hoffnung ist. Da ihre Verwirklichung abhängt von der treuen Lösung der Aufgaben in diesem Leben, erscheint die Seligkeit auch als Lohn dafür. Ja, vielfach tritt dieser Gesichtspunkt ganz in den Vordergrund; und man kann sich dafür auf die Hl. Schrift berufen, wo so oft von dem „Lohn im Himmel" die Rede ist. Das aber wurde und wird immer wieder zum Anlaß, dem Christentum vorzuwerfen, daß es mit dieser Lohnmoral alle echte Sittlichkeit verderbe. Man müsse das Gute um des Guten willen tun, ohne jede Nebenabsicht; Sittlichkeit dürfe nicht zu einem Handelsgeschäft gemacht werden. — Das ist vollkommen richtig; da die Sittlichkeit nicht äußerlich legales Verhalten, sondern Gesinnung ist, kann sie mit einem ihr wesensfremden Motiv nicht erreicht werden. Aber es darf auch nicht übersehen werden, daß im Menschen mit dem naturhaften Trieb der Wesensentfaltung und -erfüllung auch der Trieb nach Glück verknüpft ist. Die Vollendung ist das Primäre und Objektive; sie wird subjektiv als Beglückung empfunden. Das ist die Ordnung, der es aber auch nicht widerspricht, daß die Aussicht auf Beglückung ein Anreiz zum Erreichen der Vollendung ist. Sie kann dann als Bestätigung für deren Verwirklichung angesehen werden. Es ist nur eine andere Betrachtungsweise, wenn die Seligkeit dann als Lohn für die eifrige Bemühung auch erstrebt wird; nur darf nie die wesensnotwendige Beziehung zwischen beiden übersehen werden: es gibt keine Seligkeit ohne die vorhergehende Vollendung, die in der treuen Erfüllung des göttlichen Willens erreicht wird. Wenn die christliche Lehre also das Motiv der Seligkeit und des Lohnes kennt, so entspricht sie damit der menschlichen Natur, und diese berücksichtigt die Lehre Jesu. Hierbei ist ein mehrfaches wohl zu beachten[8].

Jesus stellt — im Gegensatz zum AT — nirgends irdischen Lohn in Aussicht; die Vergeltung findet im Jenseits statt. Vgl. Mt 5, 10; Mk 10, 21; Mk 10, 29; Lk 14, 14; Mt 19, 21; Lk 16, 19; Mt 25, 34; der Lohn

---

[8] Vgl. J. Herkenrath, Die Ethik Jesu. Düsseldorf 1926. S. 231 ff.

ist nicht irgendeine Glückseligkeit neben Gott, sondern Gott selbst, das ewige Leben. Die innere Beziehung zwischen dem sittlichen Verhalten und der Vergeltung wird ausdrücklich betont. Jesus warnt vor der Gerechtigkeit der Pharisäer, die „ihren Lohn schon haben". In der Gerichtsrede wird das ewige Schicksal begründet mit dem Verhalten im Leben, Mt 25. Indem er sagt: das habt ihr mir getan, zeigt er, wie die Entscheidung über ewiges Glück oder Unglück abhängt von der Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Da aber die sittliche Ordnung und ihre Forderungen, wie sie dem Menschen aus seinem Gewissen und der Offenbarung bekannt sind, nicht Gottes Willkür entspringen, sondern Ausdruck seines Wesens sind, so findet notwendig die Beobachtung dieser Forderungen nur in Gott ihre Erfüllung, der als Lohn für die Treue die unverlierbare Teilnahme an seinem ewigen glückseligen Leben verleiht. In dem Wort Mt 5, 48 „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist" wird am reinsten ersichtlich, daß Ziel und Motiv des sittlichen Verhaltens Gott selbst ist. Nur derjenige wird des Glückes teilhaft, der in der Erfüllung des göttlichen Willens vollkommen geworden ist: Heiligkeit ist die Voraussetzung für die Seligkeit! (Vgl. 1 Joh 3, 2.) Lohn und Strafe sind aber nicht das einzige und nicht das höchste Motiv. Dies ist vielmehr, gemäß Mt 5, 48 Gott selbst, die Übereinstimmung mit ihm als dem höchsten Gut ohne Rücksicht auf Vergeltung, also die Liebe! — Könnte es nun scheinen, der Mensch erreiche dieses Ziel einfach, wenn er aus eigener Kraft es erstrebe, so steht dem entgegen, daß es „jenseits" seiner Natur liegt, übernatürlich ist. Als solches ist es ihm aber nicht geschuldet, liegt vielmehr in dem freien Willen Gottes. Gott hat es aber aus Liebe in Aussicht gestellt und die entsprechende Gnadenhilfe verheißen. So bleibt es Gegenstand der Hoffnung, ja es ist die höchste Hoffnung, die ein Mensch haben kann; und wo sie erscheint, erfüllt sie schon jetzt das Herz mit Freude, weil unerwartet ein ungeahntes Gut in erreichbare Nähe rückt, in dessen Besitz die höchste Erfüllung des Lebens und damit die Seligkeit erlebt wird.

Die christliche Hoffnung will also nicht irgendein Teilgut, mag es noch so schön und begehrenswert sein, sondern das Leben in Gott oder Gott selbst, die Fülle aller Güter. Es ist wohl der Mühe wert, zuweilen zu überlegen, was das besagt. Tillmann[9] hat verschiedene Gesichtspunkte aufgezeigt, unter denen im NT die Fülle der Heilsgüter, die zu erhoffende Seligkeit, erscheint[10]. Diese Ausführungen seien ausdrücklich dem Studium empfohlen, einmal weil sie beste Anleitung und Vorbild sind für die Lehrverkündigung. (Der so oft geäußerte Wunsch nach „Verkündigungstheologie" ist hier erfüllt!) Sodann müßte das eigene religiöse Leben durch sie neue Anregung und Bereicherung erfahren. Nur auf einiges sei hier hingewiesen. Gegenstand der Hoffnung ist die künftige Welt, das Leben in Gott als Erfüllung des auf Erden in Natur und Gnade begonnenen Lebens. Erfüllung ist es, sofern alle Anlage und das Streben in Gott die höchstmögliche Vollendung erfährt, die nicht mehr übertroffen werden kann. Für den, der Gott besitzt, gibt es sonst nichts

---

[9] a. a. O. 112 f.

[10] Vgl. auch E. Walter, a. a. O. 75 ff. und Tillmann, Der Meister ruft, Düsseldorf 1937, S. 126 f.

Wünschenswertes mehr. Auch zeitlich ist keine Veränderung möglich, so daß keine Furcht mehr aufkommen kann. So muß der Besitz Gottes die höchste Beseligung bringen; Gott wird „sie tränken mit dem Strom seiner Wonne“ (Ps 35, 9). Endgültig gerettet, nehmen sie teil an seiner Herrlichkeit, werden „strahlen wie die Sonne im Reiche ihres Vaters“ (Mt 13, 43). In dieser Hoffnung sind die Leiden dieser Zeit gut zu ertragen (Röm 8, 18); alles Leid wird in Freude verwandelt werden (Offbg 21, 4 f.). Erst wenn man das alles betend überdenkt, geht einem auf, wie der Apostel schreiben kann, daß wir uns „der Hoffnung rühmen“ (Röm 5, 2), daß wir in der Hoffnung froh sein können (Röm 12, 12), ja, überströmen in Hoffnung“ (Röm 15, 13)[11]. Diese künftige Welt, deren Reichtum nicht mit menschlichen Begriffen ganz erfaßt werden kann, beginnt mit dem Übergang aus der Zeit in die Ewigkeit, in der Sterbestunde. Muß diese also nicht mit in die Hoffnung einbezogen werden, da sie doch die Erfüllung bringen soll? Und wer freut sich auf diese, wer sehnt sie wirklich herbei, und zwar nicht aus Ressentiment, sondern aus innerem Verlangen und Streben, aus der Überzeugung, daß alle Lebenstage zu dieser letzten Stunde hinführen und sie vorbereiten müssen? Ist nicht doch auch die Hoffnung der Christen praktisch zu sehr im Diesseits, so daß Glaube und Leben nicht übereinstimmen, und darum vor den Außenstehenden die überzeugende Werbungskraft verlieren? Nun braucht man obige Frage nicht als Ausdruck jugendlichen, ungeklärten Überschwangs zu verstehen; ich weiß sehr wohl, wie viele Momente es gibt, die das Sterben schwer und bitter machen. Aber es bleibt doch wahr, daß dem, der ganz erfüllt ist von seinem Glauben an das übernatürliche Leben, von der Hoffnung auf das Leben in Gott, der Tod nur der notwendige Durchgang ist, das Tor zu dem neuen, endgültigen Leben. Und je mehr er innerlich davon durchdrungen ist, um so mehr verliert der Tod seinen Schrecken. „Tuis enim fidelibus vita mutatur, non tollitur, et dissoluta terrestris incolatus domo aeterna in caelis habitatio comparatur“ so spricht in der Totenmesse die Kirche ihre Erwartung aus in dem Augenblick, da sie sich anschickt, das Opfer Christi zu vollziehen. Das „Dies irae“ und das „Libera“ treten zurück neben der Präfation, in der wir den Vater preisen „per Christum ... in quo nobis spes beatae resurrectionis effulsit“. Die Hoffnung gründet in Christi Erlösungswerk; in ihm ist Gottes Heilswille sichtbar geworden. „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren geht, sondern das ewige Leben habe“ (Joh 3, 16). In voller Übereinstimmung mit dem Willen des Vaters hat Christus sich geopfert zum Heile der Menschen: „damit sie das Leben haben und es in Fülle haben“ (Joh 10, 10). Darum kann der Apostel sagen: Christus, spes nostra (1 Tim 1, 1. cf. Kol 1, 27). Auf Christi Liebe zum Vater und zu uns vertrauen wir, daß, wer durch die Gnade in ihn eingegliedert ist, auch sein Miterbe der Herrlichkeit sein wird. Die Herrlichkeit soll aber den ganzen Menschen erfassen, wie bei Christus durch die Seele auch dem Leibe zuteil werden. Darum ist auch die Auferstehung Gegenstand der Hoffnung; sie erst bringt die Vollendung in einer der Natur nicht geschuldeten und von ihr nicht ge-

[11] Walter, a. a. O. 98 ff.

ahnten Weise. Grund dieser Hoffnung und Beispiel ihrer Erfüllung ist die Auferstehung Christi, so sehr, daß, wenn Christus nicht auferstanden ist, der ganze Christenglaube nichtig ist (1 Kor 15, 17). Da aber Auferstehung Überwindung des Todes und Sieg des Lebens bedeutet, erkennt man hierin die sieghafte Kraft dieser Hoffnung: über allem Leid und Kreuz der Welt, über der Vergänglichkeit der Zeit steht die sichere Zuversicht: wir werden leben! Verschlungen ist der Tod im Sieg (1 Kor 15, 54); denn: Jesus ist die Auferstehung und das Leben. Wer an ihn glaubt, wird leben, auch wenn er gestorben ist (Joh 11, 25). In diesem neuen Leben „wird der Tod nicht mehr sein; weder Trauer noch Klage noch Schmerz wird mehr sein; denn das Frühere ist vorbei" (Offbg 21, 4). Und geht nicht zuletzt alle menschliche Hoffnung auf ein „ewiges Leben"?

Aus dieser Hoffnung ergibt sich eine weitere, die zweitrangig, aber doch tröstlich ist: In Gott werden wir die wiedersehen, die im Leben uns verbunden waren, wenn nur sie auch in seiner Gnade sind. Deshalb trauert der Christ nicht wie jene, die keine Hoffnung haben (1 Thess 4, 13). Wenn die Liebe schon den wesentlichen Trost findet in der Zuversicht, daß „selig sind die Toten, die im Herrn sterben" (Offbg 14, 13), und sie ihnen nichts Größeres wünschen und geben kann, dann bedeutet die gewisse Erwartung, daß die durch den Tod Getrennten in dem Leben der Ewigkeit wieder vereinigt werden, doch auch einen Trost, der dem menschlichen Sehnen naturgemäß ist, der den Schmerz über den Verlust geliebter Menschen mildert, und darum nicht übersehen zu werden braucht.

Aber noch ein weiteres gehört zur christlichen Hoffnug, das leicht übersehen wird: die Wiederkunft des Herrn! Man spürt im NT, wie stark diese Erwartung im Leben der ersten Christen, der jungen Kirche, stand. Das ist begreiflich, da den Jüngern bei der Himmelfahrt des Herrn gesagt wurde: „Dieser Jesus, der von euch weg in den Himmel aufgenommen worden ist, wird ebenso wiederkommen, wie ihr ihn habt auffahren sehen in den Himmel" (Apg 1, 11). Die Verwirklichung der seligen Hoffnung beginnt mit der Erscheinung der Herrlichkeit Christi, vgl. Tit. 2, 13. Wenn schon Menschen auf das Wiederkommen geliebter Menschen hoffen, wie muß dann das Erscheinen des verherrlichten Christus von denen erwartet werden, die von ihm ihr neues Leben haben! Er wird den Leib der Niedrigkeit umgestalten, daß er gleichgestaltet sei dem Leibe seiner Herrlichkeit (Phil 3, 21). Hier ist auch ein Maßstab für die Größe der Liebe; denn diese muß ja wohl die Wiederkunft des Herrn sehnsüchtig erwarten, weil in ihr die endgültige Vereinigung mit ihm stattfinden wird, noch mehr erwarten als seine erste Ankunft an Weihnachten! In wie vielen aber ist heute diese Sehnsucht lebendig? Hängen wir nicht alle sehr an diesem Leben und möchten trotz allem Leid, das auf der Welt ist, doch im Grunde die Wiederkunft Christi möglichst weit hinausgeschoben haben, genau so wie das Ende des individuellen Lebens? Keiner kann sagen, wann der Herr kommt. Die in schweren Zeiten immer wieder zu beobachtenden Versuche, die Apokalypse auf gerade diese Zeit zu deuten, gehen m. E. mehr aus mangelndem als aus vertrauensvollem Glauben hervor. Da den Tag niemand kennt, da er kommt wie ein Dieb in der Nacht (1 Thess 5, 3), ist er immer nahe und doch ferne. Darum bleibt er Gegenstand der Hoffnung. Dazu führt noch eine weitere Überlegung: mit dem

Wiederkommen des Herrn ist das Weltgericht verbunden. In ihm wird Gottes Weisheit, Gerechtigkeit und Liebe offenbar werden. Die Rätsel des Lebens, die uns oft so quälen, werden dann gelöst vor uns liegen. Es wird ein beglückendes Erleben sein, wenn wir erkennen, warum alles im kleinen persönlichen Leben und im Völkerleben, in der Weltgeschichte so hat gehen müssen! — Freilich nur für die, die im Glauben, daß alles Erdenleben einmal in Gott enden muß, auch dem Willen Gottes entsprechend gelebt haben. Und muß nicht jeder, der die Wahrheit sucht und das Recht und das Gute liebt, eine starke Hoffnung im Herzen tragen, einmal den endgültigen Sieg der Wahrheit und Gerechtigkeit und des Guten über das Böse zu erleben? Eben diese Hoffnung wird im Endgericht in Erfüllung gehen. — Aber die Wiederkehr Christi bedeutet noch mehr, nämlich die Vollendung des Reiches Christi. Diese tritt darin in Erscheinung, daß Christus der Weltenrichter ist, weil der Vater dem Sohne das Gericht übergibt (Joh 5, 22); der Sohn wird dem Vater das Reich übergeben (1 Kor 15, 24), damit er alles in allem sei (1 Kor 15, 28). Dann werden sich vor Christus beugen alle Knie derer, die im Himmel, auf und unter der Erde sind, und alle Zungen zur Ehre Gottes des Vaters bezeugen: Christus ist der Herr (Phil 2, 10). Gilt das auch schon von dem verherrlichten Christus allgemein, so doch im vollendeten Sinne, wenn seine Herrlichkeit bei der Wiederkehr allen offenkundig sein wird. Vgl. Offbg 1, 6 f.: „Ihm gebührt die Herrlichkeit und die Macht in alle Ewigkeit ... Schauen wird ihn jedes Auge und die ihn durchbohrten.“ Auch darin wird die Vollendung des Reiches sichtbar, daß die endgültige Scheidung der Menschen vollzogen wird, und daß in der Auferstehung die Gläubigen, die in der Taufe in Christus eingegliedert wurden und durch die Gnade in ihm geblieben sind, ganz und unabänderlich eins mit ihm werden, dem Leibe seiner Herrlichkeit gleichgestaltet durch die Kraft, mit der Er sich alles unterwerfen kann (Phil 3, 21), in das Bild Christi verwandelt von Herrlichkeit zu Herrlichkeit (2 Kor 3, 18). Dann ist Christus in Wahrheit der Erstgeborene unter vielen Brüdern (Röm 8, 29); wo er ist, da sind auch die, die der Vater ihm gegeben hat (Joh 17, 19). Dann ist im ganzen Umfang der Auftrag erfüllt, den der Vater ihm gegeben hat, wenn die Vorherbestimmten das Reich in Besitz nehmen und eingehen in das ewige Leben (Mt 25, 34. 46). Christi Reich ist das Reich der Erlösten, der Kinder Gottes. Aber der Erlösung wird auch die ganze übrige Schöpfung teilhaft werden, die jetzt noch seufzt nach der Befreiung von der Vergänglichkeit zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm 8, 19 ff.). Dann ist in Wahrheit Christus alles unterworfen (Hebr 2, 8) und sein Reich vollkommen. Während der Erdenzeit ist es stets noch im Kommen, und der Herr lehrt seine Jünger darum beten (Mt 6, 10; Lk 11, 3). Noch ist es gefährdet, noch steht es allenthalben in der Anfechtung, und wenn auch die Verheißung ergangen ist, daß die Pforten der Hölle es nicht überwältigen werden, so bleibt doch sein Geschick bis zu der Endzeit den Gläubigen im Dunkel, ein Gegenstand ihrer Sorge und ihres Betens, aber auch ihrer Hoffnung, die sich stützt auf Gottes untrügliches Wort. — Nun kann man im eigentlichen Sinne nur etwas für sich hoffen. Das trifft bei dem Kommen des Reiches Christi zu, sofern es die Vollendung der Erlösten bringt. Wer aber jemand

liebt und so mit ihm eins geworden ist, der kann auch für den anderen hoffen; denn seine Angelegenheiten — also auch seine Hoffnungen und Befürchtungen — sind durch die Liebe zu eigenen geworden. Die also Christus lieben, müssen notwendig auch seine Ankunft lieben (2 Tim 4, 8), und zwar nicht bloß ihretwegen, sondern auch seinetwegen, daß nämlich sein Werk vollendet, seine göttliche Herrlichkeit vor aller Welt offenbar werde, auf daß er sei „Gott alles in allem" (1 Kor 15, 28). Hier sehen wir wieder, wie die Liebe „die Form" der Hoffnung ist, da sie diese auf das letzte Ziel hinlenkt, das ist die Verherrlichung Gottes![12] Das ist der höchste Sinn, in dem der Christ „die selige Hoffnung und die herrliche Erscheinung des großen Gottes und unseres Heilandes Jesus Christus" erwarten kann (Tit 2, 13). So lehrt die Liebe ihn beten: Dein Reich komme! Nicht bloß beten, sondern für Christi Reich arbeiten und kämpfen und opfern, und dabei in der Hoffnung gewiß sein: der Sieg wird Christi sein, und alles Erdengeschehen muß ihm dienen! Die Wiederkunft des Herrn ist also im weitesten Maße die Vollendung der Schöpfung und darum Gegenstand christlicher Hoffnung. Wenn wir in der Liturgie beten: Dein Reich komme; ich erwarte die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt, dann sollten wir es tun in lebendigem Glauben, daß das Wort Gottes nicht erfolglos zu ihm zurückkehrt, bis es vollbracht, was er wollte, und erfüllt, wozu er es aussandte (Is 55, 11); in einer Zuversicht, wie sie aus der Liebe erwächst, und die in dem urchristlichen Ruf erklang: Maran atha; Komm, Herr Jesu!

Die Erfüllung der Hoffnung bleibt Geschenk Gottes; aber die Besorgnis, sie könne nach Willkür oder blindem Schicksal erfolgen, ist für den Gläubigen gegenstandslos; denn er weiß, daß der Vater im Himmel Liebe und Weisheit und Gerechtigkeit zugleich ist, und darum kann seine Zuversicht nicht erschüttert werden. Gerade, weil sie in Gott gründet, ist die Hoffnung so fest; sie entbindet den Menschen nicht von seiner eigenen ernsten Bemühung; denn diese Bereitschaft ist die Voraussetzung, auf der Gottes Geschenk erst wirksam und fruchtbar wird. Darum muß christliche Hoffnung — wir sahen es — die Treue im Beruf und überhaupt gegenüber den Aufgaben des Lebens erhöhen. Daß die Erfüllung endgültig erst im Jenseits in Gott erfolgt, ist ein Ansporn zur Ausdauer: Der Hoffende tut, was er selbst kann, aber er verläßt sich auch auf Gott, der das Wollen und Vollbringen gibt (Phil 2, 13), und indem er sich so von Gott tragen läßt, bleibt er in einer frohen „Gelassenheit"[13]. Sie macht ihn von der Angst der Sorge frei und entbindet damit Kräfte, um die Aufgaben des Heute tapfer zu lösen. Jedes Heute ist ein Schritt auf dem Wege zum Endziel; wie aber der Wanderer seinen Weg ganz durchschreiten muß und nicht ganze Strecken überspringen kann, so auch der Mensch auf dem Weg in die Ewigkeit. Dazu macht ihn die von dem Endziel, Gott, ausstrahlende Kraft rüstig, ja „jung", wie J. Pieper[14] schön ausführt. Dem Jungsein ist notwendig die Hoffnung zugeordnet, aber auch die Tapferkeit und kraftvolle Beschwingtheit, die überzeugt ist: ich werde es schaffen. Die von Gott geschenkte und ihn erfassende Hoffnung ist es, die den Menschen jung erhält, immer in Erwartung des Herrn

[12] Vgl. Thomas, S. Th. 2. 2. q. 23 a 8.

[13] Vgl. Hengstenberg, Christliche Grundhaltungen, Kevelaer 1938, S. 153 f.

[14] a. a. O. 42 f.

wachsam und tapfer. Aber sie verleiht zugleich die frohe Gelassenheit in dem Geborgensein in der Hand Gottes, die etwas von dem Vertrauen des Kindes und der Lebenserfahrung des reifen Menschen in sich vereinigt, und darum so ruhig macht. Man braucht z. B. nur die Briefe des hl. Franz von Sales zu lesen, um zu spüren, welche sittliche Lebenskraft diese Hoffnung ausströmt[15]. Sie ist wohl geeignet, in sturmbewegten Zeiten die Seele ruhig zu erhalten im Vertrauen auf die weise Vorsehung des Herrn der Welt; wie sie tapfer und stark macht in den täglichen Aufgaben, die von Gott kommen, und deren Erfüllung allein zu ihm zurückführt, so gibt sie Stärke und Trost im Leiden und im Erleben der Unbeständigkeit der irdischen Werte. Wer das Endziel fest im Auge behält und hochgemut auf dieses zuschreitet, leugnet keine wirklichen Güter, denen er unterwegs begegnet, er setzt sie nur an die ihnen zukommende Stelle und bleibt bei ihrem Verlust nicht verzweifelt stehen. Das höchste Gut ist es wert, das Höchste, was ein Mensch hat, seine eigene Person, dafür einzusetzen. In diesem Wagnis ist er durch die Hoffnung gewiß, daß er in seiner Hingabe auch seine Vollendung finden wird. Weil nun Christi Hingabe am meisten am Kreuze sichtbar wird („Vater, in Deine Hände empfehle ich meinen Geist"), ist dieses auch für den Christen Zeichen und Weg. „Mußte nicht Christus das leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?" (Lk 24, 26.) Des Meisters Auferstehung zur Herrlichkeit ist dem Jünger beglückende Garantie seines eigenen neuen und ewigen Lebens, wofern er nur als lebendiges Glied mit dem Haupte Christus vereinigt bleibt. (Vergl. die schöne Osterandacht im Trierer Diözesangebetbuch!)

Es ist interessant, daß der große Lobgesang der Morgenliturgie, das Te Deum, ausklingt in ein Hoffnungsgebet: Fiat misericordia tua Domine super nos, quemadmodum speravimus in te: Deine Erbarmung, o Herr, walte über uns, so wie wir auf Dich hoffen (Ps 32, 22). Dieses: „so wie" ist von Bedeutung. Es besagt: genau so, gerade so wie, oder in demselben Maße wie. Daraus folgt, daß die Erbarmung oder deren Wirkung so groß ist wie die Hoffnung. Gottes erbarmende Liebe ist zwar unbegrenzt, aber da sie den Menschen nicht zwingt, kann sie nur wirksam sein in dem Maße, wie der Mensch sich ihr öffnet. In der Hoffnung aber bereitet er sich zu ihrer Aufnahme, da sie ja die vertrauensvolle Erwartung der von Gott verheißenen Güter ist. Je mehr einer vertraut, um so enger ist er Gott verbunden, und Gott läßt sich an Großmut nicht übertreffen. Je zuversichtlicher wir hoffen, je fester wir unsere Hoffnung auf Gott setzen, um so sicherer wird er sie erfüllen. So klingt das Te Deum stark und voll froher Zuversicht aus: in te Domine speravi, non confundar in aeternam; auf Dich, o Herr, hoffe ich, ich w e r d e nicht zuschanden werden (beschämt werden = mich meiner Hoffnung schämen müssen). (Wie schön paßt dazu die kraftvolle Choralmelodie!) Das ist nun nicht mehr ein zaghaftes Sehnen, sondern die Zuversicht, die von dem getreuen Gott ihre Gewißheit und darin ihre Kraft erhält, alle Anfechtungen und Widerwärtigkeiten der Zeit sieghaft zu überwinden. Sie trägt ihn in Wahrheit über die Grenzen des menschlich Erreichbaren hinaus und verwirklicht, was nur in Gott möglich ist.

---

[15] Franz v. Sales, Auf heiligen Bergen. 5. Bd. der Sammlung: Religiöse Geister, Hsg. von Dr. M. Laros, Mainz 1921.

Zu der Glaubenstheologie des Franz Suarez.

Von Studienassessor Dr. theol. W. Bartz, Bitburg (Eifel)

Als Paul Schütt S. J. im Jahre 1929 seine Freiburger theologische Dissertation „Das Verhältnis der Vernünftigkeit und Göttlichkeit des Glaubens bei Suarez historisch und spekulativ untersucht“ vorlegte, hatte endlich die suarezische Glaubenslehre ihre erste monographische Darstellung und Untersuchung gefunden. Daß sie erst dreihundert Jahre nach dem Tode des großen Theologen geschrieben wurde, überrascht um so mehr, als Suarez durch seine Sondermeinung in der Frage der analysis fidei den Widerspruch seines Ordensbruders de Lugo und damit eine Kontroverse hervorrief, deren Beurteilung ihren festen Platz in der Theologie der Folgezeit hat. Schütt legte seiner Arbeit den gedruckten Traktat De fide zugrunde, mit dem Suarez sein Lebenswerk krönte[1]. Es war naturgemäß sein Hauptanliegen, ein möglichst vollständiges und geschlossenes Bild der suarezischen Glaubensdoktrin zu bieten, um es dann unter erkenntnistheoretischem und theologischem Respekt zu bewerten. Darüber vergaß er den entwicklungsgeschichtlichen Rahmen des Bildes ebensowenig wie die Eindrücke, die es auf seine späteren Betrachter gemacht hat. Immerhin blieb noch eine reizvolle Aufgabe, der Vergleich dessen, was Suarez über das Glaubensproblem dachte, als ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm, mit dem, was er ein Vierteljahrhundert früher als junger Professor seinen Hörern in Rom über den gleichen Gegenstand vorgetragen hatte. Ein gutes Geschick hat es nämlich gefügt, daß zwei Nachschriften seiner Vorlesungen über den Glauben am Collegium Romanum in dem Kodex E M 443 der Landesbibliothek Karlsruhe und dem Kodex 123 der Kreis- und Studienbibliothek Dillingen auf uns gekommen sind. Veranlaßt von seinem Lehrer Friedrich Stegmüller, dem Entdecker der Dillinger Handschrift, hat es jetzt Karl Deuringer in seiner Dissertation „Die Lehre vom Glauben beim jungen Suarez“, Freiburg 1941, unternommen, „die Stellungnahme des jungen Suarez zu den Fragen des Glaubensaktes herauszuarbeiten und mit der Stellungnahme des späten Suarez zu vergleichen“[2]. Die Edition der Texte ist abgeschlossen und soll in Kürze erfolgen. Sie verspricht nach der bei Beschreibung der Handschriften geleisteten Präzisionsarbeit[3] zu schließen, mustergültig zu werden. Mit peinlicher Genauigkeit hat Deuringer die gestellte Aufgabe gelöst[4], und er kann als Ergebnis melden, daß in dem Alterswerk des Suarez „nicht ein Neues und ganz Anderes sich findet, sondern daß es geklärt und vertieft sachlich das Gleiche bietet wie sein Jugendwerk, daß sich hier nicht eine gebrochene, sondern eine g e r a d l i n i g e E n t w i c k l u n g vorfindet“[5]. Dieser Tatbestand spricht, wie Deuringer mit Recht

---

[1] Bei dem vorliegenden Aufsatz wurde die Ausgabe von Carolus Berton, Francisci Suarez opera omnia, tomus XII, Parisiis 1858 benützt.

[2] A. a. O. Vorwort. Die Untersuchung ist datiert: „Im Felde, den 14. November 1940“. Um so größere Anerkennung verdient darum die Vollendung zumal der Verfasser auch vorher für seine theologische Arbeit nicht freigestellt war.

[3] A. a. O. S. 10 ff.

[4] A. a. O. S. 60 ff.

[5] A. a. O. S. 86.

vermerkt, gegen die von Schütt vertretene These, Suarez sei in seiner Glaubensanalyse keineswegs ursprünglich, vielmehr wesentlich abhängig von Gregor von Valentia[6]. Die Forschung wird die Neuerkenntnisse dankbar begrüßen und nützen.

Treffend hat Deuringer auch das „Grundanliegen der Glaubensdoktrin des Suarez" herausgearbeitet[7]. „Wie kann das vernünftig glaubende Subjekt den Glaubensgrund in seiner Göttlichkeit und Vergewisserungskraft in sich hineinnehmen, damit dieser Glaubensgrund dann auch dem konkreten Akt des bewußten Glaubensvollzugs die spezifische Würde göttlichen — d. h. allein um Gottes willen, propter nudam Dei auctoritatem vollzogenen — Glaubens verleihe[8]?"

Für Suarez ist es ein Postulat unserer Vernunftnatur, daß der Glaube aus der E r k e n n t n i s seines Formalobjektes heraus vollzogen wird, aus der durch Einsicht gewonnenen Gewißheit, daß Gott sich uns geoffenbart hat. „Credimus enim mysteria fidei, quia Deus nobis illa revelavit; impossibile autem est aliquid esse motivum assentiendi, nisi sit cognitum; ergo qui credit aliquid, quia dictum a Deo, necesse est ut cognoscat et iudicet Deum id revelasse seu dixisse[9]."

Doch darf um der G ö t t l i c h k e i t des Glaubens willen die intellektuelle Bejahung des Glaubensmotivs in keiner Weise auf menschliche Überlegung hin geschehen. Sie muß ihrerseits wiederum ausschließlich von dem übernatürlichen Glauben getragen sein[10]. Aber fordert dieser Glaube nicht seinerseits von neuem eine übernatürliche Erkenntnisgrundlage, und diese abermals eine weitere und so fort? Die Gefahr einer derartigen Reihe ins Unendliche besteht nach der Meinung des Suarez nicht, weil sowohl die Wahrhaftigkeit Gottes wie die Geschichtlichkeit seiner Offenbarung mitgegeben und mitbezeugt und darum auch in unseren Glauben miteinbegriffen sind in dem, was uns zu glauben vorgestellt wird. Das Motiv des Glaubens ist also eingebettet in das Zeugnis der prima veritas. „Quia sicut fide credimus non solum esse verum quod a Deo dicitur, sed etiam quod sit ab eo revelatum, ita non solum credimus esse verum, sed etiam esse credibile quod revelatum est, imo, in ipso credere necessario includitur, ut eadem fide credamus esse credibilia quae vera esse credimus[11]."

Der Glaubensvollzug stellt sich demnach in der suarezischen Doktrin so dar: Wir sprechen unser Credo, weil es uns zur g l ä u b i g e n G e w i ß h e i t geworden, daß Gottes unfehlbares Wort an uns ergangen ist. Wo der Glaube ohne intellektuelle Erhellung und Erfassung seines Grundes für möglich gehalten wird, geschieht der freien Vernünftigkeit Gewalt;

---

[6] A. a. O. S. 54 ff.; s. P. Schütt a. a. O. S. 85. Vor Schütt hatte bereits A. Straub, De analysi fidei, Oeniponte 1922, S. 109 f gegen J. Kleutgen, Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit 3. Heft: Zur Lehre vom Glauben, Münster 1875, S. 203 f, versucht, Gregor von Valentia als den Lehrmeister des Suarez in dieser Frage nachzuweisen.

[7] A. a. O. S. 73 ff.

[8] A. a. O. S. 74.

[9] De fide theologica d. 3 s. 12 n. 6.

[10] A. a. O. d. 3 s. 6 und 12; s. Schütt a. a. O. S. 100 ff. und Deuringer a. a. O. S. 44 ff. und S. 73 ff.

[11] A. a. O. d. 6 s. 8 n. 7; s. Schütt a. a. O. S. 104 ff. und Deuringer a. a. O. S. 82 f.

wo hinwieder diese Einsicht des Geistes nicht aus dem übernatürlichen Glauben selber geboren ist, fällt der Stein der Göttlichkeit aus der Krone der ersten theologischen Tugend heraus[12].

„So kommt Suarez von seinem Grundanliegen her zwangsläufig dazu, daß er das in sich geglaubte Motiv der thomistischen Schultradition aufspaltet und ein virtuelles logisches Verfahren darin vorfindet, in dem der Glaubende auf der Autorität Gottes gründend dem Glaubensmotiv zustimmt in einem wirklichen übernatürlichen göttlichen Glauben, ohne daß dabei die reale Einheit des Erfassensaktes in eine Vielheit von Denkvorgängen auseinanderfällt: Der konkrete Gegenstand des Glaubens und das Geoffenbart-Sein desselben durch die prima veritas werden erfaßt per modum unius unico simplici actu. Auf diese Weise ist es Suarez gelungen, den Glauben auf seinen logischen Gewißheitsgrund, das Formalobjekt, zurückzuführen, ohne in den Fehler der thomistischen Lösungsversuche zu verfallen, welche zur Zurückführung des Glaubens auf seinen logischen Gewißheitsgrund die ontologische Wirkursächlichkeit der Gnade und die psychologische Ausstattung des Subjektes zu Hife nehmen mußten[13].“

Das in dieser Zusammenfassung über die suarezische analysis fidei gesprochene Werturteil Deuringers wird nicht unangefochten bleiben. Die Sicherheit, mit der er seinen Spruch fällt, überrascht einigermaßen nach seinem früheren Bekenntnis: „Dieses polare Gegenüber von Göttlichem und Menschlichem beim Glauben ist nur Teilerscheinung jenes dialektischen Auseinander von Schöpfer und Geschöpf, das die Barockscholastik sowohl für die natürlichen wie die übernatürlichen Beziehungen von Gott und Mensch statuiert hat, um dann vergeblich zu versuchen, Möglichkeit und Weise ihres Ineinander spekulativ einsichtig zu machen[14].“ Für die thomistische Schule — Suarez nennt Aragon, Bañez und Cano[15] — war Gott Geber und Grund des Glaubens unmittelbar und in einem. „Glaubbar“ wird nämlich eine Wahrheit erst durch das Licht des Glaubens, das sie erleuchtet und offenbart. Indem Gott unserem Geist dieses Licht eingießt, ist er als das Formalobjekt des Glaubens anzusprechen. Die göttliche Offenbarung ist zwar die notwendige Vorbedingung des Glaubens, aber sein ausschließliches Motiv ist das eingegossene Glaubenslicht[16]. Dagegen erklärt Suarez: „Censeo ... lumen fidei, sive sumatur pro habitu, sive pro auxilio, non posse esse obiectum formale fidei, nec complementum eius, et consequenter Deum, ut auxiliantem intellectum ad credendum ex

---

[12] Vgl. Deuringer a. a. O. S. 82 ff. Das S. 83 Anm. 39 angeführte Zitat aus dem Glaubenstraktat des Suarez steht d. 3 s. 12 n. 11.

[13] Deuringer a. a. O. S. 84; vgl. S. 40 f.; S. 80 f. u. S. 85. Da die Logik sich mit den formalen Prinzipien des Denkens befaßt, die Erkenntnislehre aber nach den materialen fragt, also auch nach dem Wesen, den Möglichkeiten, den Bedingungen und den Mitteln der Wahrheitserkenntnis, wäre korrekter Weise von dem „erkenntnistheoretischen Gewißheitsgrund“ zu sprechen. Auch sollte man nicht von „ontologischer Wirkursächlichkeit“ reden, wo es sich um die „ontische“ handelt und von „psychologischer Ausstattung“, wo die „psychische“ gemeint ist.

[14] A. a. O. S. 75 Anm. 9.

[15] De fide d. 3 s. 3 n. 3.

[16] Ebd. S. Schütt a. a. O. S. 102 f. und Deuringer a. a. O. S. 78 ff.

parte potentiae, non pertinere ad obiectum formale, sed tantum ad principalem causam efficientem fidei, ac proinde Deum, ut testificantem, seu revelantem res fidei, esse completum obiectum formale illius[17]." Er begründet seinen Standpunkt dahin: „Motivum ... assentiendi esse debet medium cognitum; nam ... non potest movere intellectum ad assensum, nisi quod ab illo apprehenditur et cognoscitur; ergo habitus vel eius infusio non potest esse motivum, et consequenter nec obiectum formale[18]." Es muß also der tragende Grund der Glaubensgewißheit einsichtig, erkenntnismäßig nachweisbar sein. Die damit vollzogene Verengung des theologischen Aspektes auf das Psychisch-Subjektive wird dadurch nicht behoben, daß diese Erkenntnis ins Übernatürliche transponiert und der Glaube zu ihrer Quelle gemacht wird[19].

Zugleich wird ersichtlich, daß auch Suarez bei der „Zurückführung des Glaubens auf seinen logischen Gewißheitsgrund ... die psychologische [psychische!] Ausstattung des Subjektes zu Hilfe nehmen muß". Denn „es geht ... bei der Frage der Glaubensgewißheit nicht an", wie Deuringer selber sagt, „daß man eine im Abstrakten verbleibende Glaubensgewißheit konstruiert, eine »Gewißheit an sich«, die beim konkreten Glaubensvollzug nicht wirksam wird, sondern es geht um die Würde, die Göttlichkeit, die Gewißheit des Glaubens in seinem lebendig-bewußten Vollzug. Suarez spitzt klar und unnachgiebig die Spekulation über den Glauben auf die Frage der subjektiv-bewußten Vergewisserung zu[20]". „Certitudo fidei tota nititur in suo obiecto formali, atque adeo in cognitione eius, nam ut cognitum movet ad credendum[21]." Erst das erkannte, ins Bewußtsein gehobene Formalobjekt, die göttliche Wahrheit nämlich und die Tatsächlichkeit ihrer Offenbarung, bewirkt Glaubensgewißheit. Erkenntnis aber ist eine psychische Wirklichkeit. Da sie überdies in und mit dem übernatürlichen Glaubensakt gewonnen wird, kann sie gleichfalls der „ontologischen [ontischen!] Wirkursächlichkeit der Gnade" nicht entraten.

Im Kern vermeidet mithin die suarezische „logische Gewißheitsbegründung" keineswegs „den Fehler der thomistischen Lösungsversuche". Anderseits sieht sie sich genötigt, die ganzheitliche Auffassung der Dominikanerschule durch ein unhaltbares „virtuelles logisches Verfahren" zu ersetzen. Einen „virtualis concursus" muß Suarez in seiner Konstruktion zugeben[22], wie sehr er im übrigen tunlichst bemüht ist, den Glaubensvollzug nicht in ein Schlußverfahren aufzulösen. Eine ganze sectio seines Glaubenstraktates hat er der Frage gewidmet: „Utrum assensus fidei per discursum eliciatur[23]?" Suarez ist sich nicht im Zweifel darüber, daß der formelle Syllogismus: Was Gott gesagt hat, ist wahr. Gott hat das gesagt. Also . . ., notwendig einen regressus in infinitum zur Folge hat. Deshalb bezieht er

[17] A. a. O. d. 3 s. 3. n. 5; vgl. n. 9 und s. 12 n. 11; s. Deuringer a. a. O. S. 81 ff.

[18] A. a. O. d. 3 s. 3 n. 9. S. Deuringer a. a. O. S. 41 und 82 f.

[19] S. K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, S. 40 ff.

[20] A. a. O. S. 74 f.; vgl. S. 41.

[21] Suarez a. a. O. d. 3 s. 6 n. 6; vgl. n. 1; s. 3 n. 2 und n. 9 sowie d. 2 s. 4 n. 9.

[22] A. a. O. d. 3 s. 12 n. 10.

[23] A. a. O. d. 6 s. 4.

die bereits oben beschriebene, erkenntnistheoretisch und theologisch nicht zu verteidigende und im Erfahrungsbereich nicht gesicherte Ausweichstellung[24]: Wie in einem einfachen, ungeteilten Akt das rechte Mittel im Hinblick auf das Ziel gewählt, der Nächste um Gottes willen geliebt, in dem Bild der dargestellte Gegenstand verehrt werden kann, so vermag auch der Wille den Intellekt zu bewegen, dem Offenbarungsgut ohne weiteres zuzustimmen auf Grund der in demselben eingeschlossenen, durch Gottes Autorität garantierten Glaubbarkeit [25]. Darin unterscheidet sich der menschliche Glaube bedeutend von dem göttlichen. Denn der profane Glaube schöpft die Kenntnis seiner Prinzipien nicht aus sich selber wie der theologische, sondern aus Einsicht und Erfahrung[26]. Wie kann damit aber die von Suarez an anderer Stelle vertretene Ansicht vereint werden, göttlicher und menschlicher Glaube differierten bloß bezüglich der Autorität des Bezeugenden[27]?

Jeder Denker muß aus seiner Zeit heraus verstanden und beurteilt werden. Wer das nicht beachtet, verstößt gegen die Gerechtigkeit und Geschichte zugleich. Als Suarez lehrte und schrieb, war die Auseinandersetzung mit dem Fiduzialglauben der Reformatoren in vollem Gang. Daher ist es zu verstehen, daß er jeder Glaubensauffassung entgegentrat, die die Lehre vom „Spiritus privatus" auch nur zu begünstigen schien[28]. Der Humanismus hatte den Menschen in den Mittelpunkt seines Weltbildes gestellt, und die mit dem Nominalismus beginnende Überbewertung der ratio war ständig im Steigen begriffen. Suarez kannte die Mächte, die daran waren, die Göttlichkeit des Glaubens auszuhöhlen. Mit aller Anspannung des Geistes führte er den Abwehrkampf [29]. Wenn er in seinem Ringen um die positive Lösung der Probleme sich von den neuen Kräften inspirieren ließ, wer will deshalb sein Verdienst schmälern?

---

[24] A. a. O. d. 6 s. 4 n. 4. Ihre Unhaltbarkeit zeigen A. Straub a. a. O. S. 142 ff. und S. Harent, Foi, In: Dict. de théologie cathol. VI, 1, 474, Paris 1924.

[25] Suarez a. a. O. d. 6 s. 4 n. 8 und n. 6. Dennoch kommt er — wie bereits vermerkt — an dem Eingeständnis nicht vorbei: „... licet ille actus videatur simplex, in illo includitur virtualis discursus..." A. a. O. d. 3 s. 12 n. 10.

[26] A. a. O. d. 6 s. 4 n. 8.

[27] A. a. O. d. 2 s. 4 n. 5.

[28] A. a. O. d. 3 s. 3 n. 9 und s. 12 n. 11.

[29] A. a. O. d. 3 s. 1 und s. 6.

MITTEILUNGEN

Zwei neuere Darstellungen der Dogmengeschichte.

Von Dr. Joseph Barbel, Ahrweiler.

Zusammenfassende Darstellungen der Dogmengeschichte, die auf der Durcharbeitung des gesamten Materials der christlichen Lehre, oder doch wenigstens des Materials eines größeren Zeitabschnitts beruhen, sind sehr selten geworden. Das liegt zum Teil daran, daß weite Teile dieses Forschungsgebietes noch nicht oder nicht genügend durch eingehende Einzelstudien aufgearbeitet sind. Es liegt aber auch wohl in einem gewissen Mangel an synthetischer Kraft, der sich auch auf anderen Arbeitsgebieten bemerkbar macht. Vielfach sind die Kräfte der Forscher gerade auf theologischem Gebiet durch Tagesfragen oder durch die Anforderungen des theologischen Unterrichts so in Anspruch genommen, daß es zu einer durch Jahre sich hinziehenden und alle Kräfte anspannenden Durchforschung der Texte und zum Studium der erscheinenden Literatur nicht mehr langt.

Auch die protestantische Forschung hat seit den großen zusammenfassenden Werken von Harnack[1], Seeberg[2] und Loofs[3] eine größere, zusammenfassende Arbeit nicht mehr hervorgebracht. Die drei genannten Verfasser der in ihrer Art verdienstvollen Werke gehören der älteren Generation der protestantischen Forscher an. Ihre Werke sind in ihren wesentlichen Grundgedanken in den letzten Jahren des vergangenen Jahrhunderts entstanden. Stofflich geht keine der kleinen Zusammenfassungen, die bis in die letzte Zeit von protestantischen Forschern herausgebracht wurden, über die drei genannten größeren Werke hinaus.

Auf katholischer Seite hatten und haben wir nur die gute, in manchen Teilen durch die fortschreitende Forschung überholte Darstellung von Tixeront[4], der dazu nur die Väterzeit bis etwa 800 behandelt. Die lateinische Darstellung von de Groot[5] ist eine fleißige Arbeit, die sich in den ersten Teilen öfter an Tixeront anlehnt, aber die Literatur nicht genügend verarbeitet. Eine Dogmengeschichte nach rein modernistischen Gesichtspunkten, die meist auch den elementarsten geschichtlichen Anforderungen nicht genügt, hat der ehemalige katholische Priester Turmel[6] veröffentlicht.

In der letzten Zeit sind nun zwei neuere Darstellungen der Dogmengeschichte von protestantischen Forschern erschienen, die eine von Köhler[7], die andere von Werner[8]. Sie sollen hier etwas eingehender gewürdigt werden.

---

[1] A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte[5] (Tübingen 1931).

[2] R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1[3] (Leipzig 1920); 2[3] (1923); 3[3] (1930); 4[4] (1933); 4[2–3] (1920).

[3] Fr. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte (Halle 1906).

[4] J. Tixeront, Histoire des dogmes 1 (Paris 1904, 1914 stark umgearbeitet); 2 (1909); 3 (1912).

[5] I. F. de Groot, Conspectus historiae dogmatum ab aetate Patrum apostolicorum usque ad saeculum 13, 2 Bände (Rom 1931). Das Werk von B. J. Otten, A. Manual of the History of Dogmas, 2 Bände (St. Louis 1917) ist mir nicht zugänglich.

[6] J. Turmel, Histoire des dogmes, 6 Bände (Paris 1931—1936).

[7] W. Köhler. Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewußtseins (Zürich-Leipzig 1938), 373 S.

[8] M. Werner, Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt (Bern-Leipzig 1941), 730 S.

I. K. offenbart uns gleich im Vorwort einen weiteren Grund, der den Mangel an neueren dogmengeschichtlichen Darstellungen verständlich macht: das Bewußtsein, daß mit den drei genannten großen Werken der protestantischen Forschung die Darstellungsmöglichkeiten, wenigstens was die materielle Seite angeht, bis auf weiteres einigermaßen erschöpft seien. „Neue historische Forschungen enthält (diese Dogmengeschichte) nicht; der historische Stoff der Dogmengeschichte ist in den großen Werken von Adolf Harnack, Friedrich Loofs und Reinhold Seeberg in bis auf weite Sicht maßgebender Weise ausgebreitet und selbstverständlich in den rein geschichtlichen Ausführungen meiner Darstellung in mehr oder minder starker Anpassung genügt worden" (VII). K. begnügt sich also mit dem Material, das die protestantische Forschung in den drei genannten Werken bereitgestellt hat. Daß damit ein kaum begreiflicher Verzicht auf viel erschlossenes Neuland ausgesprochen ist, werden wir nachher noch feststellen.

Worin sieht K. das Neue an seiner Darstellung und damit deren Existenzberechtigung? Er schreibt: „Wir machen die Tore ganz weit auf und fassen die Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Bewußtseins, das zur Erkenntnis seiner selbst kommt. Wir könnten auch sagen: Geschichte der christlichen Theologie, dürfen aber ‚Theologie' nicht auf die kirchliche Theologie beschränken. Es geht um die Geschichte des christlichen Gedankens im christlichen Denken, nicht um Kultus und Frömmigkeit. Diese Dogmengeschichte hört nicht auf mit dem Vaticanum, nicht mit dem Konkordienbuch, nicht mit der Dordrechter Synode, sondern hat ihr Ende erst im Tode des letzten christlichen Denkers" (3). Methodisch bedeutet die Darstellung K.s in etwa eine Wiederaufnahme der alten, so verurteilten Lokalmethode, die er mit der Dynamik in der Entwicklung bereichern will, indem er nach den Grundbegriffen der Strukturelemente fragt, nach der Verknüpfung im Gesamtbau der Struktur, nach dem tieferen, zugrundeliegenden Sinn. Indem er etwa nicht historisch fragt: Wie dachte Origenes über Gott, über Christus, sondern: wie hat die Christusidee sich bewegt, und warum gerade so und nicht anders? (5f.). K. unterscheidet in seiner Darstellung zwei Teile: das christliche Selbstbewußtsein in der alten Kirchengeschichte und das christliche Selbstbewußtsein im Mittelalter. Das Mittelalter wird nur in sehr kärglichem Maße berücksichtigt, was damit zusammenhängen mag, daß für diese Zeit, außer der zusammenfassenden Arbeit Seebergs in seiner Dogmengeschichte und sehr zahlreichen einzelnen Studien, für einen Gesamtüberblick kaum Vorstudien vorliegen. Die Neuzeit fällt ganz unter den Tisch. Kein Wort z. B. über das Tridentinum. Das ist, materiell gesehen, eine wenig befriedigende Ausführung des großen aufgestellten Programms.

Für den Aufriß der Dogmengeschichte, wie K. ihn für das Altertum durchführt, gibt er einige Grundstriche an: „Religion ist Beziehung zwischen Gott und Mensch. Zum Fundament der religiösen Struktur gehört also eine Theologie (Gotteslehre) und Anthropologie. 2. Das Christentum gehört zu den Stifterreligionen, und es fragt sich, welche Stellung der Stifter im Aufbau des Ganzen einnimmt, wie er vorgestellt wird (Christologie). 3. In jeder Religion erwartet der Mensch sein Heil. Die Vorstellung vom Heil wäre die Soteriologie. Damit hängt zusammen 4. die Frage, ob neben dem Stifter noch besondere Heilsmittel da sind, oder ob sich der Verkehr nur zwischen Gott und der Seele ... abspielt: das Problem der Sakramente. 5. Die Religion bildet eine Gemeinschaft. Die Frage ist: ist die Gemeinschaft eine bewußt gewollte mit einem ganz bestimmten Gemeinschaftstyp, oder handelt es sich um lauter einzelne Spiritualisten etwa, die nur als Anhänger derselben Gedanken a posteriori als Gemeinschaft gedacht werden: das Problem des Kirchenbegriffs. 6. Endlich kennt jede Religion ein Erlösungsziel, mag es nun kosmologisch oder individualistisch ausgestaltet sein: die Eschatologie" (4f). Im zweiten Teil des Werkes werden diese Grundstriche auch durchgeführt. In den hier gebotenen kurzen Abschnitten über Thomas von Aquin, Duns Skotus, die Nominalisten und besonders über Luther wird dann doch gefragt: Wie dachten diese Theologen über die einzelnen Probleme? Diese Durchbrechung der aufgestellten

Methode wäre auch im ersten Teil für den einen oder anderen altchristlichen Denker angebracht gewesen, weil der Individualität des einzelnen Lehrers schließlich doch ein größerer Einfluß zukommt, als er ihr nach K.s methodischen Grundsätzen eingeräumt wird.

Der grundsätzliche Standpunkt K.s ist der seiner Gewährsmänner, der liberalen Theologen. Aufschlußreich in dieser Beziehung ist schon der kurze Aufriß der Lehre Jesu, der nach Anknüpfungspunkten Ausschau hält für die spätere Dogmenentwicklung. These ist hier, daß die einzelnen Anschauungen Jesu nicht einheitlich, ja widerspruchsvoll sind, was Anlaß gegeben habe zu einer je mehrspurigen Entwicklung. Der Nachweis hierfür wird dann in einzelnen Abschnitten versucht. Der genannte grundsätzliche Standpunkt tritt auch sonst immer wieder in Erscheinung. Werturteile werden immer nur von dem religiösen Ideal des liberalen Protestantismus aus gefällt. Darüber ist mit K. nicht zu rechten. Es hat deshalb auch keinen Sinn, einige dieser Werturteile herauszuheben, da die Kritik bei der Unvereinbarkeit der beiderseitigen Standpunkte doch nur ins Leere gehen würde.

Unter voller Wahrung der beiderseitigen Standpunkte kann die Kritik aber einsetzen bei der nicht auf der Höhe der Forschung stehenden materiellen Darbietung. Diese Feststellung ergibt schon ein Blick auf das kurze Literaturverzeichnis. Es werden, mit der einzigen Ausnahme von Peterson[9] nur deutsch geschriebene Werke von Protestanten angeführt. Die reiche fremdsprachige Literatur entfällt ganz. Es hat alles ganz den Anschein, als seien die letzten dreißig Jahre auf diesem Gebiet ganz ergebnislos gewesen. Daß ein solches Verfahren sehr bedenklich ist, sei an einigen Beispielen gezeigt, die sich beliebig vermehren ließen.

Im ersten Teil behandelt K. die Offenbarung als das christliche autoritative Prinzip. Die ausgezeichnete Löwener Dissertation von van den Eiynde[10] hätte hier zu einer gründlichen Überprüfung der aufgestellten Behauptungen führen können (bes. auf S. 76ff). — Bei der Entwicklung der Lehre von der Erbsünde hätte ein Durchdenken des von Gaudel gesammelten Materials[11] den Beitrag der orientalischen Theologen zu diesem Lehrstück in etwas anderem Lichte erscheinen lassen. Hesychius, den die Monographie von Jüssen[12] uns in neuem Licht gezeigt hat, ist ganz übersehen. — Prosper von Aquitanien war, wie die Aufsätze von Cappuyns bewiesen haben[13] nicht immer strenger Augustinianer. Den universalen Heilswillen Gottes vertritt er in späteren Jahren mit aller Energie, die spezifisch augustinischen Lehren vom beschränkten Heilswillen Gottes und die Vorherbestimmung zur Strafe vor Voraussicht der Verdienste gibt er ganz auf. Das Konzil von Orange bekannte sich zu diesem gemilderten Augustinismus. Die Lehre der Kirche ist kein Semipelagianismus, wie K. meint[14]. — Daß bei Irenäus der Sohn dem Vater gegenüber inferior sei, kann nicht bewiesen werden, wie das

---

[9] E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem (Leipzig 1936). Das Buch stammt aus der Zeit nach der Konversion Petersons.

[10] D. van den Eynde, Les normes de l'enseignement dans la littérature patristique des trois premiers siècles (Gembloux 1933).

[11] A. Gaudel, Péché originel: DictThCath 12, 1 (1933) 275—606.

[12] Kl. Jüssen, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem, II. Teil: Die Lehre von der Sünde und der Sündenvergebung (Münster i. W. 1934) 16—31.

[13] M. Cappuyns, L'auteur du De vocatione omnium gentium: Rev Bén 39 (1927) 198—226; L'origine des Capitula pseudo-célestiens contre le semipélagianisme: Ebd. 41. (1929) 156—170; Le premier représentant de l'augustinisme médiéval. Prosper d'Aquitaine: RechThAncMéd 1 (1929) 309—337. Dazu G. de Plinval: A. Fliche-V.Martin, Histoire de l'Eglise 4 (Paris 1937) 123—128.

[14] M. Cappuyns, L'origine des Capitula d'Orange: RechThAncMéd 6 (1934) 121—142 und dazu wieder G. de Plinval: A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'Eglise 4 (1937) 416—419.

schöne Kapitel über Irenäus bei Lebreton zeigt[15]. — Die Behauptung (149), daß in Rom eine zeitlang der Modalismus die herrschende Lehre gewesen sei, wird dadurch nicht wahrer, daß sie immer wiederholt wird[16]. — Die Kappadozier sind bei K. natürlich Jungnizäner (seit Th. Zahn, Marcell von Ankyra [Gotha 1867], Dogma), d. h. zwischen Vater und Sohn besteht nicht eine numerische (Wesenseinheit), sondern eine spezifische (Wesensgleichheit) Substanzeinheit. Gewöhnlich erspart man es sich, den objektiven Befund der Lehre der Homoiusianer mit einer objektiven Darstellung der Lehre der Kappadozier zu vergleichen. Man ist zu sehr an den einzelnen Worten hängengeblieben, ohne den ganzen Lehrzusammenhang zu untersuchen[17]. Auch für Hilarius stimmt das Urteil K.s nicht[18]. — In der Darstellung der Versuche zur Lösung der Frage nach der „Gottmenschheit" Christi (156 bis 163) macht sich die Nichtbeachtung der vorhandenen Literatur besonders bemerkbar[19] — Zur Theorie vom Teufelsbetrug wären die Arbeiten von Rivière heranzuziehen gewesen[20]. — Natürlich tritt die grundsätzliche Einstellung K.s stark hervor in dem Abschnitt über die Heiligenverehrung. Aber hier haben doch die Arbeiten der Bollandisten, vorab Delehayes, den Grund gelegt zu einer sachlicheren Beurteilung[21]. — Der gleiche Standpunkt macht sich bei der kurzen Darstellung der Mariologie geltend. Daß das protestantische Dogma von den Brüdern und Schwestern Jesu beigezogen wird, ist selbstverständlich. Aber auch die antiken Muttergottheiten werden zur Erklärung benutzt, trotz der gründlichen Abweisungen, die dahin zielende Theorien erfahren haben[22]. Die Eva-Maria-Parallele der

---

[15] J. Lebreton, Histoire du dogme de la Trinité 2 (Paris 1928) 517—617.

[16] Vgl. z. B. die Ausführungen über Zephyrin bei B. Capelle: RevBén. 38 (1926) 321—330 und die Bemerkungen von J. Lebreton: A. Fliche-V. Martin, Histoire de l'Eglise 2 (Paris 1935) 101—104.

[17] Meist wird der Gegenbeweis auf indirekte Weise angetreten, so von J. Tixeront, Histoire des dogmes 2[8] (1924) 81—89; G. Isaye, L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de Saint Grégoire de Nysse: RechScRel 27 (1937) 422—439. Vgl. auch M. Gomes de Castro, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa (Freiburg 1938).

[18] Vgl. die schon zurückliegenden, aber noch immer lesenswerten Aufsätze von G. Rasneur, RevHistEccles 4 (1903) 189—206, 411—431. Auch Ch. Hauret, Comment le défenseur de Nicée a-t-il compris le dogme de Nicée (Bruges 1936) und dazu R. Draguet, EphemTheol Lov 14 (1937) 705—707.

[19] Die Arbeit der Löwener auf diesem Gebiet ist nicht berücksichtigt. Vgl. z. B. J. Lebon, Le monophysisme sévérien (Löwen 1909) und R. Draguet, Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilite du corps du Christ (1924). Z. B. wird sich Draguets Deutung der Lehre Julians durchsetzen, weil sie allein auf Texten aufgebaut ist. Auf die monumentale Textpublikation der Löwener, besonders des Meisters Lebon zu diesen Fragen hat † H. G. Opitz im vorigen Jahrgang der Theologischen Literaturzeitung mit hohem Lob und allem Nachdruck hingewiesen.

[20] J. Rivière, Le dogme de la Rédemption chez St. Augustin[3] (Paris 1931); le dogme de la Rédemption après St. Augustin (1930); le dogme de la Rédemption au début du moyen-âge (1934); Le dogme da Rédemption. Études critiques et documents (Löwen 1931). Vielleicht sind diese Bände zu sehr mit Polemik gegen Turmel durchsetzt. Das gilt nicht für den Zusammenfassenden Art. von dems. Rédemption: DictThCath.

[21] Vgl. besonders H. Delehaye, Les origines du culte des martyrs[2] (Brüssel (1933) und die übrigen Angaben z. B. bei B. Altaner, Patrologie (Freiburg 1938) 132.

[22] Vgl. z. B. die Auseinandersetzung und die umfangreiche Literatur bei K. Prümm, Der christliche Glaube und die altheidnische Welt 1 (Leipzig 1935) 290—313.

Väter wird erwähnt, aber nicht in ihrer eigentlichen Bedeutung erfaßt. Gewährsmann ist K o c h [23], der selbst die Einwendungen gegen sein erstes Buch ernster genommen hat und ihnen durch ein zweites Werk zu begegnen suchte[24]. Es kommt dann zu dem Urteil: „Die Jungfrau ist wirklich Gott, Göttin geworden“ (226). — Gottschalk wird als die tiefste religiöse Persönlichkeit des Mittelalters bezeichnet (272), das religiöse Persönlichkeiten aufzuweisen hat wie Bernard, Thomas und Bonventura[25]. — Von dem Einfluß des ausgezeichneten Buches von C a p p u y n s[26] ist nichts zu spüren (274 und 292). — Natürlich ist die sehr knappe Skizze über die Scholastik besonders dürftig. Hier gerade wären auf vielen Seiten Fragezeichen anzubringen. Aber ein Urteil z. B. wie das folgende: „In der Christologie bietet Thomas nichts Charakteristisches“ (327) dürfte nach dem Buche von B a c k e s[27] nicht mehr möglich sein.

Es sei nur noch bemerkt, daß sich das Buch von K. leicht liest und eine nicht gewöhnliche Kraft zu synthetischer Zusammenfassung verrät. Manche absolute Urteile mögen sich aus dem Zwang zu knapper Darstellung ergeben. Als befriedigende Synthese der Dogmengeschichte vermögen wir das Buch aber schon aus rein sachlichen Gründen nicht anzuerkennen.

II. Werner erhebt in seiner Darstellung ganz andere Ansprüche. Er möchte zwar auch „die durch und seit Ad. Harnack gewonnenen wesentlichen Erkenntnisse über den Verlauf der Dogmenbildung in der alten Kirche nicht außer... Kraft setzen (VIII). Neben H a r n a c k nennt er einen zweiten Gewährsmann, Albert S c h w e i t z e r, dessen konsequent-eschatologische Auffassung vom Wesen des Urchristentums die eine wesentliche Grundlage seiner Darstellung ist, an der alles spätere gemessen wird. Kritik wird an Schweitzer nicht geübt. Neue Begründungen für Schweitzers Aufstellungen werden auch nicht geboten. Schweitzers Ergebnisse sind das Dogma, an dem W. nicht rüttelt, und auf dem er seine ganze Konstruktion aufbaut.

Aber W. will doch Neues bieten. Er erinnert an die berühmte Formel Harnacks, daß das Dogma eine Konzeption des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums sei und meint dazu: „... von (diesem Programm) brachte die moderne Dogmenhistorie im Grunde bisher nur die erste Hälfte zur wirklichen Durchführung. Sie zeigte unwiderleglich, daß „das Dogma eine Konzeption des griechischen Geistes ist“, ließ aber in Wahrheit im Dunkeln, inwiefern es dies ist auf „dem Boden des Evangeliums“. Sie sah wohl, was unmöglich zu übersehen ist, daß das Dogma der alten katholischen Kirche etwas anderes ist als die Lehre Jesu, der Urapostel und des Paulus. Aber völlig unklar blieb ihr, in welchem Sinne dieses Urchristentum nun doch die erste und wichtigste Voraussetzung des frühkatholischen Kirchendogmas darstellt, und wie demnach diese wirklich aus jenem entstanden ist“ (VIII). W. steht also auf dem Standpunkt Harnacks, daß das altchristliche Dogma seinem Wesen nach eine akute Hellenisierung des urchristlichen Glaubens darstellt. Er ist aber darüber hinaus der Überzeugung, daß e r s t die Beantwortung der Frage nach den inneren Bedingungen, unter denen der Prozeß der Hellenisierung des Urchristentums überhaupt in Gang kommen konnte oder mußte, d. h. die Beantwortung der Frage nach dem Ansatzpunkt der dogmengeschichtlichen Entwicklung eine

---

[23] H. K o c h, Adhuc Virgo (Tübingen 1929).

[24] H. K o c h, Virgo Eva-Virgo Maria (Berlin 1937). Vgl. dazu J. L e b o n: RevHistEccles 34 (1938) 336—345; K. A d a m, TübTheolQuschr.: 119 (1938) 171 bis 189; B. C a p e l l e: BulRechThéolAncMéd 3 (1938) 277—279.

[25] Hier hat wohl das sehr einseitige Buch von E. D i n k l e r, Gottschalk der Sachse (1937) Pate gestanden, an dem K. sonst nicht unwesentliche Abstriche macht.

[26] M. C a p p u y n s, Jean Scot Erigène, sa vie son oeuvre, sa pensée (Löwen 1933).

[27] I. B a c k e s, Die Christologie des heiligen Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (Paderborn 1933).

wirkliche Lösung des dogmengeschichtlichen Problems des Urchristentums darstellt. Von dem konsequent-eschatologischen Verständnis des Urchristentums ausgehend hat sich W. daher an die Durchforschung der Quellen gemacht, um den zweiten Teil des vernachlässigten Harnack'schen Programms nachzuholen. Was er fand, hat alle seine Erwartungen übertroffen (IX). Er erhebt den Anspruch, daß er nicht mit Kombinationen, Vermutungen und Konklusionen gearbeitet habe, sondern daß das entscheidende Wort durchweg der direkte und eindeutige Quellenbeleg spreche (IX). Auf Gegeninstanzen gegen seine Konstruktion hat W. besonders geachtet: „Aber sie fanden und finden sich nicht" (IX). Er meint: „Wenn ich an einem Punkt einigermaßen sorglos verfahren bin, dann sicher nicht in der Aufmerksamkeit gegenüber allfälligen Gegeninstanzen, sondern nach der entgegengesetzten Seite hin: Ich habe nämlich bei der Ausarbeitung des Buches bewußt darauf verzichtet, in Text und Fußnoten das g a n z e aus den Quellen gesammelte Beweismaterial zu verwerten" (IX). Die wissenschaftliche Literatur ist nur ausnahmsweise herangezogen worden (IX).

In der Einleitung gibt W. einen Überblick über den Stand des Problems in der (prot.) Dogmengeschichtsschreibung und sucht die Notwendigkeit der konsequent-eschatologischen Deutung des Urchristentums im Sinne Schweitzers als Ansatzpunkt für die Dogmengeschichte zu erweisen (1—79). Ein erster Hauptteil schildert dann den Abbau der urchristlichen Fundamentallehren infolge der Parusieerwartung (81—388). Der zweite Hauptteil bietet entsprechend den Aufbau des altchristlichen Dogmas (389—724). Der erste Abschnitt des ersten Hauptteiles zeichnet die dogmengeschichtliche Problematik des nachapostolischen Zeitalters, die ganz im Zeichen des Abbaus der urchristlichen Naherwartung steht (83—184). Der zweite Abschnitt berichtet über den Abbau der urchristlichen Fundamentallehren (185—388), und zwar wiederum in zwei Teilen, über den Zerfall der eschatologischen Lehre vom Heilswerk Christi (185—301) und über die Beseitigung der urchristlichen Lehre von der Person des Christus, d. h. der Engelchristologie (312—388). Der zweite Hauptteil bietet im ersten Abschnitt den Ansatzpunkt zur neuen Dogmenentwicklung in der (neuen) Lehre von der Erlösung und ihrer sakramentalen Vermittlung (389—462). Es wird hier versucht, eine wesentliche Umbildung nachzuweisen für die Lehre von der Erlösung, von der Taufe und von der Eucharistie. Im zweiten Abschnitt wird die Neugestaltung des Dogmas von dem Erlösungswerk Christi dargestellt an Hand der Heilsbedeutung der Inkarnation des Logos und der sakramentalen Deutung des Lebens Jesu (468—511). Ein dritter Abschnitt versucht den Nachweis einer Neugestaltung des Dogmas von der Person Christi (512—635, begreift in sich: den Übergang zum Dogma von der Gottheit Christi; die Deutung des Begriffs der Gottessohnschaft; die Verbindung mit dem Logosbegriff; die monarchianische Reaktion; das homousianische Trinitätsdogma als Versuch zur Lösung des Konflikts; die Entwicklung der Zweinaturenlehre). Ein vierter Abschnitt endlich schildert die Auswirkung der Enteschatologisierung im übrigen Dogma, d. h. im Kirchenbegriff, im eschatologischen Zukunftsprogramm, in der kirchlichen Ethik. Der Epilog umreißt kurz von den gewonnenen Ergebnissen aus die Aufgabe einer Dogmatik der Zukunft.

Einer umfassenden Auseinandersetzung mit W. müsste eine solche mit Schweitzer vorangehen. W. selber begnügt sich damit, S. s Ergebnisse gegen einige Mißverständnisse zu sichern (36—52). Daß nicht unwesentliche Einwendungen gegen S. s Theorie geltend gemacht worden sind, ist dem Fachmann bekannt. Und es mag sich gleich hier schon der Zweifel anmelden, ob es ratsam ist, auf einer sachlich so umstrittenen Grundlage eine Darstellung der altchristlichen Dogmengeschichte zu wagen. Die Auseinandersetzung mit dem konsequenten Eschatologismus muß aber den neutestamentlichen Fachtheologen überlassen bleiben.

Ein starker Nachteil ist mit der Arbeitsmethode W. s, der sog. problemgeschichtlichen Darstellung, wie er sie versteht, verbunden. Diese Methode verfällt leicht der Gefahr, einzelne Aussagen der Schriftsteller zu isolieren, und den Überblick über

ihre Gesamtlehre zu verlieren. Der Blick wird verengert, es werden andere Probleme übersehen oder in das vorgefaßte Schema gepreßt, die eine gesonderte Betrachtung erheischen würden. W. ist diesen Gefahren an vielen Stellen seines Werkes erlegen. Diese Tatsache tritt bei W. um so peinlicher hervor, je größer die Selbstsicherheit ist, die sich in seiner oft sehr breiten und von Wiederholungen nicht freien Darbietungsart äußert. Vom methodischen Standpunkt ist auch die oft geübte, von W. beinahe ausschließlich praktizierte Art zu bemängeln, in den Anmerkungen in weitem Umfang fremdsprachliche Belege anzuführen, die im Text nicht übersetzt und nicht einmal genau analysiert sind. Nicht selten ergeben diese Texte dem Übersetzer, der gezwungen ist, sich mit den Texten genau auseinanderzusetzen, einen wesentlich anderen Sinn, als ihn der Anmerkungshinweis zunächst im Auge hat. Ich möchte die Berechtigung dieser methodischen Bedenken an einem Problem des Werkes von W. nachweisen, an der von ihm sog. Engelchristologie. Daß ich mich gerade mit diesem Teil in einigen Punkten auseinandersetze, hat neben bedeutungsvollen sachlichen, auch persönliche Gründe[28]. Zu einer ausreichenden Auseinandersetzung mit W. in diesen und anderen Fragen müßte man noch einen viel umfangreicheren Band schreiben, als er ihn geschrieben hat. Ich bin der Überzeugung, daß sich ähnliche Aussetzungen auch zu anderen Teilen des Werkes von W. machen ließen. Ich denke dabei z. B. an die Umbildung der Lehre von der Erlösung, der Taufe und der Eucharistie (389—467), an die monarchianische Reaktion (558—578), an die Entwicklung der Zweinaturenlehre (607—635), wo sich u. a. auch eine sehr bedauerliche Unkenntnis der bisher erschienenen Literatur verrät. Neue Erkenntnisse lassen sich wirklich nur gewinnen, an erster Stelle natürlich durch eingehendes Quellenstudium, dann aber auch, gerade auf einem so bearbeiteten Gebiet, durch gewissenhafte Auseinandersetzung mit der bisher geleisteten Arbeit, ganz gleich aus welchem Lager sie stammt.

Werner mag seine Theorie über die Engelchristologie, die sich an vielen und entscheidenden Stellen seines Werkes äußert, selbst zusammenfassen: „... im arianischen Streit hat — problemgeschichtlich gesehen — nichts anderes sich ereignet, als ein letztes, nochmaliges Sichaufbäumen der von der spätjüdisch-urchristlichen Apokalyptik immer noch lebendig gebliebenen Engelchristologie gegen die neue, hellenisierte Christologie, die sich nun aber in diesem letzten Entscheidungskampf siegreich gegen die zum Aussterben verurteilte ursprüngliche alte Lehre durchsetzt" (34). Der besseren Ordnung halber seien einige der zur Debatte stehenden Fragepunkte in folgender Reihenfolge behandelt: 1. Die vorchristliche Zeit. 2. Das Neue Testament. 3. Die altchristliche Zeit.

1. Die vorchristliche Zeit. W. wiederholt hier in verstärkter Form die Behauptung von Bousset, Harnack, Schweitzer und Otto, daß der henochische Menschensohn ein Engelwesen sei (304). Die einzige Stelle aus Henoch, die in Betracht kommen könnte, muß als Beweisstück ausscheiden, da der Menschensohn, um den es sich hier handelt, auch in seiner äußeren Gestalt als Mensch angesehen wird. Der Text lautet: „Und daselbst sah ich einen, der hatte ein Haupt der Tage (betagtes Haupt), und sein Haupt war weiß wie Wolle, und bei ihm war ein anderer, dessen Gestalt hatte das Aussehen eines Menschen, und sein Antlitz war voll Anmut gleich (dem) eines heiligen Engels"[29]. Ich weiß nicht, weshalb W. den m. E. entscheidenden Textteil: „Dessen Gestalt hatte das Aussehen eines Menschen" ausgelassen hat. Jedenfalls scheint mir daraus hervorzugehen, daß der Menschensohn ein Mensch ist, dessen Antlitz lediglich leuchtete, wie das eines heiligen Engels. — Aus Henoch 61, 10 soll sich ergeben, daß der „Auserwählte" einer aus den heiligen Engeln usw. ist: „Und es wird rufen das ganze Heer der Himmel, und alle Heiligen droben, und das Heer Gottes, Cherubim, Seraphim und Ophanim und alle Engel der Macht und alle Engel der Herrschaften und der Auserwählte

[28] J. Barbel, Christos Angelos (Bonn 1941).

[29] Henoch, 46, 1 (GCS 68, 20—22 Flemming-Radermacher).

und die anderen Mächte, welche über dem Festland (und) über dem Wasser sind"[30]. Der Auserwählte wird neben diesen Gruppen aufgezählt, ohne daß sich über seine Zugehörigkeit zu einer bestimmten Engelgruppe, oder zu seinem angeblich engelartigen Wesen überhaupt, etwas Sicheres aussagen ließe. Anscheinend ist es nicht möglich, für die mehrfach aufgestellte Behauptung einen besseren Beweis aufzubringen. Ich bin schon in meiner Arbeit diesen Spuren nachgegangen, habe mich dann aber schließlich mit einigen wenigen Zeilen begnügt[31]. Damit ist es aber mit dem von W. bis zum Überdruß behaupteten Zusammenhang mit der spätjüdischen Apokalyptik in diesem Punkte wahrscheinlich nichts.

2. Das Neue Testament. In der Synopse soll der Menschensohn als Engelfürst erscheinen. „Er erscheint mit der Schar seiner ‚heiligen Engel' die ihm als dienende, untergeordnete Mächte für die Ausführung seiner Aufgabe zur Seite stehen" (304). Es wird verwiesen auf Mk 8, 38 (Mt 16, 27; Lk 9, 20); Mt 13, 41 f.; Mk 13, 26 ff.; vgl. auch Mk 1, 13 (Mt 4, 11); Lk 22, 43; bei Paulus 1 Thess. 4, 16. Wer diese Texte liest, ohne von vorneherein die Ansicht W. s zu teilen, wird nichts von alledem finden, was W. herausliest. Natürlich kann W. nicht bestreiten, daß der Messias-Menschensohn erhoben ist über die Engel, die ihm untertan sind. Für die von ihm gezogene Schlußfolgerung: „Dies aber nicht deshalb, weil er selbst kein Engelwesen wäre, sondern weil er durch Gott zur Ausführung eines besonderen Auftrags aus der Schar der Engel erwählt, und an die Spitze der hierarchischen himmlischen Ordnung gestellt worden ist." (305), fehlt jede Begründung, die nur durch eine peinlich genaue Textexegese zu erbringen wäre.

W. behauptet ferner, daß nach Paulus Christus nicht von Anfang an an der Spitze gestanden ist. Er sollte diese Machtstellung auch nicht für alle Zeiten behalten, sondern nur vorübergehend. Als Belege werden angeführt: Phil 2, 9 ff. und 1 Kor 15, 28. Daraus soll dann folgen, daß der Christus des Paulus entsprechend dem behaupteten Zusammenhang mit der spätjüdischen Apokalyptik ein höheres Engelwesen ist. Es ist nicht möglich, W. hier auf exegetischem Wege zu begegnen, da er sich mit der Behauptung begnügt, ohne den Beweis auch nur zu versuchen. Die weiteren „Beweise" sind nicht besser, wenn W. sie auch „entscheidende Argumente" (305) nennt. Wenn Christus als zweiter Adam zum ersten, geschaffenen Adam „in Analogie" gestellt wird (1 Kor 15. 45), so ist doch beim ersten Blick klar, daß Typus und Gegentypus hier nicht in Bezug auf die Geschöpflichkeit in Parallele gestellt sind. Es geht nicht an, ohne weiteren Beweis alles im Typus auf den Gegentypus zu übertragen. Das ist doch eine elementare Forderung der Exgese. Zu Phil 2, 6 stellt W. wiederum nur eine Behauptung auf, ohne einen Beweis auch nur anzudeuten. Er wird allerdings einwenden können, daß er sich auf exegetische Einzelnachweise nicht einlassen könne, aber so weittragende Behauptungen müssen exegetisch gründlich unterbaut werden.

Die Bezeichnung Christi als Ebenbild Gottes (2 Kor 4, 4) beweist zwar nicht, daß Christus eine Emanation aus der Gottheit sei, das Bild unterstellt aber, daß sich durch die Wirksamkeit Christi der unsichtbare Gott offenbart als in einem persönlichen Abbild, das mit dem Geschaffenen in keiner Weise zusammenfließt. Richtig ist, was Kittel sagt, daß das „Bildsein Jesu nur ein Versuch ist, in anderer Form von seinem Sohn-Sein zu reden"[32]. Wenn Paulus 1 Kor 11, 7 auch im Mann ein Ebenbild Gottes sieht, so ist dieses Ebenbild-Sein hier ganz auf praktische Zwecke eingestellt, und so bleibt darüber hinaus Christus doch die Eikon, der sich jede andere gleichgestalten muß (Röm 8, 29).

Daß der Christus bei Paulus Sohn Gottes heißt, hat er vielleicht gemeinsam mit den Engelwesen (Henoch ist noch kein Beweis dafür!), aber er heißt doch Sohn

[30] Henoch 61, 10 (GCS 80, 24—28 Flemming-Radermacher).

[31] A. a. O. S. 18.

[32] R. Kittel, Art. Eikon: TheolWörtzNT 2, 394, 11 f. Vgl. ebd. für das Folgende.

Gottes in einem ganz anderen, volleren, ja, bei genauer Abwägung des paulinischen Sprachgebrauchs, in einem metaphysischen Sinn. Das gleiche Wort bezeichnet bei einem anderen Verfasser und in einem anderen Zusammenhang noch lange nicht immer dasselbe. Das ist eine Selbstverständlichkeit, aber man muß sie auch wiederholen für die folgende Feststellung W. s: „Sonderbarerweise ist bisher viel zu wenig beachtet worden, daß die urchristliche Übertragung des Kyriostitels auf Christus offenkundig zusammenhängt mit der Auffassung des Kyrios als eines höheren Engelwesens" (307). Gewiß sind auch Engel als kyrioi bezeichnet worden. Der Gebrauch des Herrentitels war aber, wie Dölger nachgewiesen hat[33], so allgemein, daß jedesmal der Sinn erst aus dem Sinnzusammenhang und aus der Eigenart des betreffenden Schriftstellers erschlossen werden muß. Wenn man Engeln die Herrenbezeichnung beilegt, so ist das noch kein Beweis dafür, daß Christus ein Engel sein muß, wenn man ihn mit Herr anredet. Wenn Paulus die vielen Kyrioi dem einen Kyrios gegenüberstellt (1 Kor 8, 5), so bezeugt er damit wahrlich nicht „den Zusammenhang der spätjüdisch-urchristlichen Christologie mit der apokryphen Engellehre" sondern er zieht tatsächlich ganz eindeutig eine Grenze zwischen den vielen kyrioi und seinem Kyrios. Der ganze Zusammenhang ist doch gerade hier absolut eindeutig. Das Kyrios Jesus ist die Anerkennung der Göttlichkeit Jesu[34].

W. behauptet weiter, daß nicht einmal die Aussage „durch ihn" seien alle Dinge geworden (1 Kor 8, 6) den Christus den Engeln als Gott wesensmässig übergeordnet (306). W. beruft sich hier auf den Transzendentierungsprozeß, der sich mit dem Gottesbegriff vollzog, und der zur Ausbildung der Mittelwesenspekulation führte. „Die Aussage, daß auch schon die Schöpfung der sichtbaren Welt nicht durch Gott selbst („aus dem" zwar letztlich alle Dinge irgendwie kommen, 1 Kor 8, 6), sondern durch den Christus erfolgt sei, bringt diese Transzendentierung lediglich zum Abschluß" (306). Aber Röm 11, 36 wird δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο von Gott selbst ausgesagt. Wie leicht hätte man es hier, W. gegenüber dogmatisch zu schematisieren! Ich habe selber darauf hingewiesen, daß der Transzendentierungsprozeß für die nachneutestamentliche Zeit wirklich in Betracht gezogen werden muß, und daß er nicht selten zu Bedenken in dogmatischer Hinsicht Anlaß gab, bsonders in der Ausdeutung der Theophanien[35]. Was W. weiter ausführt (301 f.) sind Behauptungen ohne Beweise.

Das Verwandlungsschema, das W. dann beizieht, um seine Theorie vom Engelwesen des Christus zu erhärten, ist (um von anderen Einwendungen gegen dieses Schema zu schweigen), nur richtig in der falschen Unterstellung, daß der Christus bei Paulus ein hohes Engelwesen ist. Daß damals keine größere Problematik um die Person des Christus festzustellen sei, ist nicht ganz richtig, denn alle Schwierigkeiten, auf welche die Glaubensboten stießen, hatten ihren tiefsten Grund zuletzt in einem mangelhaften Verständnis der Person des Christus. Christologische Einzelfragen oder trinitarische Spekulationen im Sinne der späteren Zeit sind allerdings u. W. um diese Zeit nicht angestellt worden, aber das ist kein Beweis für die Problemlosigkeit in Bezug auf die Person des Christus und auch kein Beweis dafür, daß man sich im Wesentlichen nicht klar war. Die altertümlichen Wendungen der Apostelgeschichte z. B. bei der Bestimmung des Wesens und der Stellung Jesu entspringen dem Bemühen, das Neue, das in Jesus offenbart wurde, in menschliche Formen zu kleiden. Der kritische Geschichtsforscher hat ein Recht, zwischen Glaubensüberzeugung und sprachlicher Einkleidung des Glaubensinhaltes zu unterscheiden. Kein Ausdruck deutet zudem darauf hin, daß die Urgemeinde in

---

[33] F. J. Dölger, Mater Domina Ecclesia: Antike und Christentum 5 (1936) 211—217. Vgl. auch 296.

[34] Vgl. F. J. Dölger, Sol Salutis² (Münster i. W. 1925) 135.

[35] A. a. O. 37—46.

Christus ein höheres Engelwesen gesehen habe. Mehr kann darüber hier nicht gesagt werden[36].

W. tritt mit der unbewiesenen Voraussetzung einer Engelchristologie an das Neue Testament heran. Nur aus dem Grund kann er mit einer erstaunlichen Sicherheit so ganz unbewiesene Behauptungen aufstellen. Kittel, der zwar damals das Werk von W. noch nicht kannte, hat aber ganz richtig aus dem neutestamentlichen Befund heraus die Schlußfolgerung gezogen: „Es versteht sich für das gesamte neutestamentliche Denken von selbst, daß jede Gleichsetzung der Engel- mit der Christusvorstellung ausgeschlossen ist. Der Messias ist nicht ein engelhaftes Wesen, auch nicht gehobener Art, sondern hat als Sohn Gottes eine grundsätzlich andere Herkunft und Stellung“[37].

3. Altchristliche Literatur. Recht bezeichnend ist hier wiederum die Art, in der W. die „nachapostolische Geschichte der urchristlichen Lehre von Christus als einem hohen Engelwesen“ darstellt. Sie „verläuft in der Weise, daß diese Anschauung zunächst ganz von selbst allmählich zurücktritt und in sich problematisch wird, dann aber, innerlich bereits erschüttert, im arianischen Streit des vierten Jahrhunderts einen letzten großen Entscheidungskampf bestehen muß, in dem sie von dem inzwischen emporgekommenen neuen Christusdogma aufs Schärfste angefochten und endgültig als Irrlehre verpönt und verdrängt wird“ (321). Diese Wandlung geht nach W. vor sich, weil die Anschauung von dem Werke der Erlösung sich gewandelt hat: Werk und Person sind korrelativ. Ich kann mich hier nicht auf die einzelnen Begriffe einlassen, mit denen nach W. eine Wandlung vor sich gegangen ist (Menschensohn, Christus, Sohn Gottes), obschon sich auch dazu manches sagen ließe. Nur zu dem Problem der Engelchristologie seien noch einige Bemerkungen gemacht.

Als ersten Beweis aus der nachapostolischen Zeit führt W. den Judasbrief an (W. steht selbstverständlich, was die Verfasser- und Zeitfrage der neutestamentlichen Literatur angeht, auf rationalistischem Boden), der die Engelchristologie verkünde (326 f.). Es handelt sich um Jud 4 und 8 ff. Weil Henoch den Menschensohn mit den Kyriotetes zusammenstellt (vgl. dazu oben S. 6) und Jud den Henoch als kanonisches Buch anerkennt, ist er Vertreter der Engelchristologie. W. übersieht dazu anscheinend, daß Jud nicht von Kyriotetes, sondern von einer Kyriotes spricht. Die Einzahl läßt hier eher an Gott selbst denken, an seine Majestät, die von den Irrlehrern verachtet wird[38].

Auf die Väterstellen, die W. im Verlauf seiner jetzt folgenden Darstellung anführt, kann ich mich im Einzelnen nicht einlassen. Hier gilt in verstärktem Maße die schon gemachte methodische Bemerkung, daß W. andere mögliche, ja sachlich gebotene Erklärungen nicht berücksichtigt. Eine Scheidung zwischen verschiedenen Anschauungen, Motiven, und deren Quellen wird nicht versucht. Andere Äußerungen der angezogenen Schriftsteller, die einzelne Stellen in einem richtigeren Licht erscheinen ließen, werden nicht erwähnt. Auch ist z. B. die grundlegende Bedeutung der Theophanien und ihrer Deutung auf Christus für die Angelosbezeichnung des Christus nicht erkannt. Religionsgeschichtliches Material, das für einzelne Motive herangezogen werden muß, ist nicht beigebracht. Überhaupt hat W. bei weitem nicht alles Material zusammengebracht und verwertet, das ihm bei seiner Arbeitsmethode zur Bekräftigung seiner These hätte dienen können. Ich beschränke mich auf einige Bemerkungen zu einzelnen Texten und behandle nur

---

[36] Vgl. die Ausführungen von J. Gewieß, Die urapostolische Heilsverkündigung nach der Apostelgeschichte (Breslau 1939).

[37] R. Kittel, Art. Angelos: TheolWörtzNT 1, 84, 18—22.

[38] Vgl. F. Förster, Art. Kyriotes: TheolWörtzNT 3, 1096, 32—35. H. Windisch, Die katholischen Briefe (Tübingen 1940) 41 und Fr. Hauck, Die katholischen Briefe (Göttingen 1937) 105 lassen die Frage offen.

noch die angebliche Engelchristologie der ersten Vertreter des Arianismus etwas ausführlicher. Im Übrigen muß ich auf meine Arbeit verweisen.

W.s Ausführungen über den Hebr (344 f.) beruhen auf der Anschauung, daß der Hebr überhaupt gegen überspitzten Engelkult oder gar gegen die Engelchristologie Stellung nimmt. Eine abschätzige Wertung der Engel liegt aber in dem Brief gar nicht vor, wohl aber eine Höherwertung des Christus. Während alle anderen Diener sind, ist er der Sohn. Daß er γενόμενος überlegen über die Engel, versteht sich von der Überlegenheit, die er als Messias nach seiner Auferstehung erhalten hat, im Sinne einer Erhebung zum Messiaskönig im vollen Sinn, in seiner ganzen Machtvollkommenheit, von seiner Amtseinsetzung in sein messianisches Königtum. Verliehen wurde ihm da auch das Herrschaftsrecht über die Geister. Er ist durch seine Menschwerdung und durch sein Leiden unter die Engel erniedrigt worden, um aber dann nach seiner Auferstehung über sie erhöht zu werden[39]. — Als einzigen Grund für den feststellbaren Subordinatianismus mancher vornizänischer Kirchenschriftsteller nennt W. den nicht ganz gelungenen Versuch, sich von der „apostolischen Engelchristologie" zu emanzipieren (338). Die bisherigen Dogmengeschichten hatten uns an eine gründlichere Behandlung dieser Frage gewöhnt. — „Natürlich ist die Engelchristologie der populären Erbauungsliteratur ein vertrautes Thema" (334). Mit den von W. angeführten Stellen kann man das allerdings nicht beweisen. Ausführungen hierüber erübrigen sich. Eine aufmerksame Lesung der von W. angeführten Belege genügt, um die Haltlosigkeit dieser Behauptung zu erweisen. — W. weist auf die Exegese des Methodius zu Lk 15, 4—6 hin[40]. Die Stelle ist sehr interessant und vielleicht auch im Zusammenhang der gelegentlich bei Methodius feststellbaren Engelchristologie zu deuten[40a]. Aber W. hat sie wesentlich in seinem Sinn verdeutlicht. Von einer Zugehörigkeit des Christus zu den Engeln, (der „als Erzengel selbst eines dieser Wesen ist" 335) vermag ich in dem Text nichts zu finden. Der Christus ist als der Hirte und Herzog der Engel bezeichnet. Daß diese Exegese gnostischen Ursprungs ist, geht aus den von W. angeführten Texten nicht eindeutig hervor. W. sagt, der gnostische Ursprung „liege auf der Hand". — Die Stelle von Justinus, die W. anführt (342 A. 105) ist von Justinus anderen beigelegt, und es wird dagegen Stellung genommen[41].

Interessant ist, was W. zur Engelchristologie bei Arius sagt. Die Zusammenstellung und Kommentierung der kärglichen schriftlichen Überreste der ersten Arianer von B a r d y[42] scheint er nicht zu kennen. Ich habe diese Stellensammlung mehrmals durchgearbeitet auf der Suche nach Anhaltspunkten für die sog. Engelchristologie, und ich habe nichts gefunden. W. meint, daß Athanasius — „aus guten Gründen" — der direkten Auseinandersetzung mit der arianischen Engelchristologie aus dem Wege gehe. Athanasius ist, so weit wir ihn kennen, nicht der Mann, der Schwierigkeiten aus dem Wege geht. Eher könnte man von ihm sagen, daß er manchmal zu energisch zupackt. Wenn bei ihm eine Auseinandersetzung über die „arianische Engelchristologie" nicht zu finden ist, so ist das ein Beweis dafür, daß die Engelchristologie bei Arius selbst und bei seinen nächsten Schülern nicht die Rolle spielt, die W. ihr zuweisen möchte. Gewiß ist ein Zusammenhang zwischen dem Dynamis-Begriff und dem Angelos-Begriff z. B. bei Justinus nachzuweisen[43]. Aber bei Arius ist diese Verbindung nicht, oder nicht mehr, zu finden.

---

[39] Vgl. Christos Angelos, S. 299 f.

[40] Methodius, Symposium 3, 6 (GCS 32 f. Bonwetsch). Vgl. die Übersetzung von L. F e n d t, Gastmahl: BKV 35 f.

[40a] Vgl. Christos Angelos S. 181—187.

[41] Vgl. Christos Angelos S. 55 f.

[42] G. B a r d y, St. Lucien d'Antioche et son école (Paris 1936).

[43] Vgl. Christos Angelos S. 58—60.

Er nennt Christus eine Kraft[44], er nennt ihn aber nirgends einen Engel. Eine absolute Gleichsetzung Kraft = Engel bleibt für Arius fraglich. Mit einer Möglichkeit wird man zunächst rechnen können. Aber auch diese Möglichkeit wird sehr schwach, wenn man z. B. den Rechtfertigungsbrief des Arius an Eusebius von Nikomedien[45], an Alexander von Alexandrien[46], das Glaubensbekenntnis für Kaiser Konstantin[47], das längste uns überlieferte Stück der Thalia[48] und auch die kleinen Fragmente liest, in denen nicht einmal der Begriff dynamis vorkommt. Wenn die Engelchristologie eine überlieferte Selbstverständlichkeit gewesen wäre, dann hätte es Arius sicher nicht versäumt, in diesen mehr oder weniger offiziellen Aktenstücken darauf hinzuweisen. In einem Stück des Syntagmation des Arianer-Sophisten Asterius[49] wird der Ausdruck dynamis auch von Gott gebraucht, ohne daß Gott damit ein Engel ist[50]. Es wird auch ein Unterschied gemacht zwischen Engeln und Kräften[51]. Daneben nimmt sich der Satz W. s recht sonderbar aus: „Nach der strengen Terminologie der kirchlichen Engellehre stellen die ‚Mächte' (Dynameis) eine der höchsten „Engelklassen dar" (373). Das mag manchmal, besonders später, zutreffen, ohne daß aber der Ausdruck dynamis immer einen Engel bezeichnen muß. Die Heuschrecken und die Spannerraupen sind zwar für die Arianer auch Dynameis, damit aber doch noch keine Engel[52]. Ich kann auch nicht finden, daß „die ganze erste Epistel des Athanasius an Serapion eine Streitschrift gegen die arianische Gleichsetzung des Christus und des Heiligen Geistes mit einem Engelwesen" (374) ist. Für den Heiligen Geist trifft das zu, und darauf ist schon öfter hingewiesen worden[53]. Wenn es für den Christus wahr wäre, lohnte es sich auch für W. an dieser Stelle wenigstens einen Beleg aus diesem ersten Brief für seine Behauptung anzuführen. Es handelt sich in diesem Brief um Ausführungen gegen die Pneumatomachen, die den Heiligen Geist als ein Engelwesen hinstellten, wenn sie ihn auch eine Stufe über die Engel erhoben[54]. Auch die Stellen bei Eusebius deutet W. viel zu zuversichtlich im Sinne seiner Engelchristologie, ohne den näheren und weiteren Zusammenhang zu berücksichtigen[55]. Schließlich lassen sich die wenigen Worte des Alexander von Alexandrien, die W. anführt, um für die Engelchristologie eine vorarianische alexandrinische Überlieferung nachzuweisen, wirklich nicht im Sinne der Engelchristologie deuten[56]. Die Ausdrücke liegen ganz in der Richtung

---

[44] Fragm. VII 265 Bardy. Es handelt sich um ein Stück, das nach den einleitenden Worten nicht von Arius zu scheint, nach Bardy, a. a. O., aber, wegen des Zusammenhangs mit dem Nr. IX. bezeichneten folgenden Fragment, sicher von Arius ist.

[45] 226—228 Bardy.

[46] 235—238 Bardy.

[47] 275 Bardy.

[48] 256f Bardy, und die kleineren Stücke 261—273 Bardy.

[49] Asterius IIb, 343 Bardy. Das Stück ist nicht sicher von Asterius. Werner führt es als Textstück des Arius an.

[50] Vgl. auch Asterius I, 341 Bardy:

[51] Asterius IIa, 342 Bardy, wo von einer Dynamis Christi und einer Dynamis Gottes die Rede ist. Es sei noch verwiesen auf den Brief des Eusebius von Nikomedien an Paulinus von Tyrus, in dem es von dem Christus heißt, daß er durch seine Physis und Dynamis unterschieden vom Vater sei. 300 Bardy.

[52] Vgl. noch Asterius Xa u. c. 345, XIII 346, XVI 347 Bardy.

[53] Vgl. Christos Angelos 205 A. 113.

[54] Vgl. bes. Ad Serap. 1. 10 f. 13.

[55] Vgl. Christos Angelos 118—136.

[56] Alexander von Alexandrien, Sermo de anima 7 (PG 18, 603): atque hunc pater sua dextra extollens, sublimi solio collocavit et populorum iudicem fecit, angelicorum exercituum ducem, cherubinorum aurigam.

unverfänglicher Titel des Christus, wie wir sie auch sonst bei Kirchenschriftstellern finden, die von einer Engelchristologie nicht wissen[57].

Es bleibt also dabei, daß wir, zum mindesten, nicht wissen, ob Arius und die ersten Arianer etwas wie eine „Engelchristologie" vertraten. Auf eine apostolische Lehre und auf eine feste Überlieferung konnten sie sich dabei sicher nicht berufen. Vielleicht ist aber bisher nicht genügend darauf geachtet worden, daß spätere Arianer gelegentlich den an sich unverfänglichen Angelostitel des Herrn im Sinne einer Geschöpflichkeit des Christus ausnützten, und sich ihn dabei als ein höheres Engelwesen vorstellten. Auch bei manchen Kirchenschriftstellern, meist vor dem Nizänum, kann man hier ein merkwürdiges Schwanken gelegentlich feststellen. Neben der Deutung der alttestamentlichen Gotteserscheinungen auf den Christus spielen hier auch, teilweise schon sehr alte, religionsgeschichtliche Überlieferungen eine Rolle[58]. Insofern ist die Bedeutung der „Engelchristologie" im Werdegang des Arianismus, besonders für die Schaffung einer arianischen Atmosphäre, bisher wohl nicht genügend berücksichtigt worden. W. hat sich die Sache aber viel zu einfach gemacht.

---

[57] Vgl. z. B. Christos Angelos S. 234 f.
[58] Vgl. ebd. 3. Hauptteil.

BÜCHERBESPRECHUNGEN

NEUES TESTAMENT:

Einführung in die Evangelien durch Darlegung ihrer Gliederung. Von Johannes Rabeneck, S. J. 8°. IV und 156 Seiten. Geheftet 4.— RM, gebunden 5.— RM. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1941.

Zum tieferen Verstehen der Evangelien nach der formalen Seite hin können Untersuchungen über ihr Baugerüst manches beitragen. Rabeneck geht selbständig vor und läßt sich nicht auf eine Auseinandersetzung mit anderen ein. Am ausführlichsten behandelt er das Mt.-Ev. (S. 5—71). Das ist sachlich begründet, weil Mt. am offensichtlichsten nach einem Schema geordnet ist. Nach welchem, ist noch sehr umstritten. Während Cladder darin sieben Abschnitte unterschied, Lagrange nur sechs, teilt Rabeneck den Stoff in fünf Redegruppen und sechs Erzählungsabschnitte. Im Mk.-Ev. werden entsprechend den verschiedenen Wanderungen Jesu drei Hauptteile festgestellt: 1, 1—5, 43; 6, 1—9, 50; 10, 1—16, 20. Mit Recht ist bei Lk. die Kindheitsgeschichte als erster Abschnitt gerechnet. Warum nicht auch bei Mt.? Am leichtesten ist die Gliederung im Johannesevangelium auf Grund des Inhaltes zu ermitteln. Rabeneck ist bescheiden genug, um nicht zu behaupten, „die vorgeschlagenen Gliederungen seien so sicher, daß sie ohne weiteres anzunehmen seien" (4). Er will vor allem den Leser zu eigener Nachprüfung anregen und rechnet damit, daß dabei öfter andere Ergebnisse erreicht werden. In solchen Fragen erwächst ja der größere Gewinn nicht immer aus der Übereinstimmung. Das Vertrautwerden mit dem Inhalt ist wichtiger.

Trier. P. Ketter.

Das Kommen des Herrn. I. Die endzeitgemäße Haltung der Christen nach den Briefen der heiligen Apostel Paulus und Petrus. Von Eugen Walter. (Leben aus dem Wort 4). 185 Seiten. Geheftet 2.— RM, Pappband 2.80 RM. Herder, Freiburg i. Br. 1941.

Die Erwartung der Parusie Christi brachte eine gewaltige Spannung in das Leben der ersten Christen. Ihr religiöses Denken war überwiegend eschatologisch ausgerichtet. Zum rechten Verständnis der Anfänge des Christentums sind darum

die Stellen des Neuen Testamentes besonders wichtig, die vom Kommen des Herrn handeln. Sie bleiben aber ebenso wichtig für die rechte christliche Geisteshaltung jeder Generation. Jesus hat ja im Hinblick auf seine Parusie ausdrücklich erklärt: „Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Wachet!“ (Mk. 13, 37). Walters Thema gehört also ohne Zweifel in die Schriftenreihe „Leben aus dem Wort.“ Der Verfasser beschränkt sich im vorliegenden ersten Teil auf die entsprechenden Texte in den Briefen der beiden Apostelfürsten. Der zweite Teil wird die Evangelien behandeln. Das Büchlein will nicht flüchtig gelesen, sondern gründlich durchgearbeitet werden. Der Nutzen wird nicht gering sein. Am Schluß kommt Walter auf „ein besonderes Anliegen“ zu sprechen, nämlich auf das bedauerliche Fehlen eines Kirchenliedes, „in dem ein so wichtiges Stück christlicher Glaubens-, Hoffnungs- und Lebenshaltung thematisch zum Ausdruck kommt.“ Böte nicht das „Dies irae“ herrliche eschatologische Motive, die es verdienen, zum Kirchenlied geformt und auch außerhalb der Totenmessen vom Volke gesungen zu werden?

T r i e r. P. K e t t e r.

Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen. Nach den handschriftlichen Quellen untersucht von Dr. theol. et Dr. phil. J o s e p h R e u s s. (Neutestamentl. Abhandlungen XVIII. Band, 4.—5. Heft). 8°. VIII und 264 Seiten. Geheftet 12.75 RM. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W. 1941.

Vor vierzig Jahren hat Jos. Sickenberger die Katenen zum Lukasevangelium untersucht und beschrieben. Angeregt von seinem Lehrer Karl Staab, dessen Werk „Die Pauluskatenen“ in dieser Zeitschrift 38 (1927) 225 angezeigt wurde, hat nun Joseph Reuss die Katenen-Handschriften zu Mt., Mk. und Jo. in den Bibliotheken des In- und Auslandes, soweit sie unter den gegenwärtigen Zeitverhältnissen überhaupt zugänglich waren, persönlich eingesehen und durchforscht. Das reiche Ergebnis seiner Studien wurde von der theol. Fakultät der Universität Würzburg als Habilitationsschrift angenommen. Die Bedeutung der Katenen-Handschriften ist deshalb so groß, weil uns ein wichtiger Teil der Erklärung zu den Evangelien aus der Blütezeit der Exegese der griechischen Kirche fast nur in den Katenen erhalten blieb, die bisherigen Druckausgaben dieser Fragmente aber reich an Fehlern und Lücken sind. Der Ertrag der Katenen-Forschung ist vor allem wichtig für die Geschichte der Exegese. Reuss untersucht zunächst gesondert die Katenenhandschriften zu Mt. Mk. und Jo. in ihren verschiedenen Typen und Rezensionen und prüft dann die Kommentare des Theophylakt und Euthymius Zigabenus. Sie gehören zwar nicht zu den Katenen, zeigen aber mancherlei Verbindungslinien zu diesen, so daß sich daraus wichtige Rückschlüsse auf die Quellen der beiden großen Byzantiner ergeben. Zuletzt wird ein kurzer Überblick über die Mt.-, Mk.- und Jo.-Kommentare der griechischen Kirche geboten. Der Verfasser hat durch seine entsagungsvolle Arbeit der wissenschaftlichen Exegese einen großen Dienst geleistet und sich den Dank seiner Fachgenossen verdient.

T r i e r. K e t t e r.

KIRCHENGESCHICHTE:

Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier. Heft 1 u. 2. Saarbrücken 1940, 41.

1. **Pfarrarchiv und Pfarregistratur** von Dr. Alois T h o m a s, Diözesanarchivar. 1940. Saarbrücker Druckerei u. Verlag A. G., Saarbrücken. 62 S. 8°. Mit zwei Zeichnungen von Bischöfl. Registraturassistenten Hugo B u s ch. Brosch. 1,60 RM.
2. **Umschreibung der Diözese Trier und ihrer Pfarreien 1802—1821** von Dr. Adam E i s m a n n, Pfarrer i. R. 1941. Verlag für religiöses Schrifttum, Dr. Krueckemeyer K. G., Saarbrücken. 103 S. 8°. Mit einer Diözesankarte 1808 von Hugo B u s ch. Brosch. 2,70 RM.

1. Mit der Ernennung eines hauptamtlichen Diözesanarchivars i. J. 1936 zur Ordnung und Verwaltung des Diözesanarchivs Trier und mit seiner Bestellung

zum Archivpfleger für das Bistum Trier i. J. 1938 war auch eine wichtige Vorbedingung erfüllt und eine maßgebende Zentralstelle geschaffen für eine einheitliche und sachgemäße Ordnung und Pflege der Pfarrarchive und der Pfarrregistraturen der Diözese. Zunächst wurden die Definitoren durch Dienstanweisung vom 1. Oktober 1938 zu Archivpflegern für ihre Amtsbezirke bestimmt; dann wurden ihnen am 1. Januar 1939 Richtlinien für die kirchliche Archivpflege in die Hand gegeben. Was noch fehlte, war eine ausführliche Anweisung für Ordnung und Pflege des Archivs und der Registratur zu Händen der Pfarrer, der zunächst berufenen Verwalter der Pfarrarchive. Diese Anweisung hat der Diözesanarchivar Dr. Thomas nun im ersten Heft der vorgenannten Veröffentlichungen vorgelegt. Er überblickt zuerst die Archivarbeit in der Diözese Trier von den Zeiten des Erzbischofs Balduin (1307/54) bis zur Gegenwart (S. 7/14), behandelt kurz das Wesen und die Einteilung des Archivs und der Registratur (S. 15/17) und die für beide so wichtigen Einrichtungsstücke des Archiv- und Registraturschranks und der Kirchenkiste (S. 18/20) und gibt dann die Anleitung zur Ordnung des Archivs (S. 21/29) und der Registratur (S. 30/38) mit einigen Winken für die Verwaltung (S. 39) und die Benutzung des Archivs (S. 40). Ein Anhang bringt außer der erwähnten Dienstanweisung (S. 41) und den Richtlinien (S. 42/44) für die Definitoren Bestimmungen oder Ratschläge über das Lagerbuch (S. 45/46) und die Pfarrchronik (S. 46/47), über die Kirchenbücher und das Nachbinden und Ausbessern derselben (S. 47/50), über das Familienbuch (S. 52/53) und die Gebühren für die Benutzung des Pfarrarchivs (S. 50/51). Es ist sehr günstig und wichtig, daß für Archiv und Registratur die gleiche Einteilung in vier Hauptgruppen A, B, C, D (Urkunden — Akten — handschriftl. Bücher — Pläne und Karten usw.) vorgesehen ist; ferner, daß bei Hauptgruppe B = Akten möglichste Angleichung des Aktenplans des Archivs an den Aktenplan der Registratur erstrebt worden ist (S. 23, 24, 30), „damit der Pfarrer beim Stellenwechsel stets die gleiche Ordnung vorfindet und ihm die Arbeit nicht unnötig erschwert wird“ (S. 30). Der vorgeschlagene, im wesentlichen von Dr. A. Eismann (Bernkastel) stammende Aktenplan mit 15 Gruppen und weiteren Unterabteilungen (S. 31/36) ist eingehend und umfassend und dürfte die Möglichkeit bieten, alles an rechter Stelle einzuordnen. Durch die am Schluß (S. 55/62) beigegebene alphabetische Reihenfolge der Aktentitel mit Vermerk der für jeden Titel in Betracht kommenden Hauptgruppe bzw. Gruppe wird die Zuweisung der einzelnen Akten an die richtige Stelle ganz wesentlich erleichtert. Über das Lagerbuch ist jetzt noch zu vergleichen Dr. Eismann im Pastor bonus 52. 1941. S. 49/53; zur Gebührenordnung die Abänderung zu III. Abs. 3 u. IV im KAA. 1942 Ausg. 2 S. 15/16 Nr. 25. Die Ordnung des Archivs und der Registratur nach dieser Anweisung „wird freilich anfangs viel Mühe und Überwindung, auch einige Geldopfer kosten“ (S. 39); aber Arbeit und Kosten werden sich lohnen. Die darüber gewonnene Vertrautheit mit der Geschichte seiner Pfarrei und ihrer Familien wird der Pfarrer auch seelsorgerlich gut verwerten können. Und die Ordnung nach einheitlichem Plan hat den weiteren Vorteil, daß keine Arbeit vergeblich gemacht wird. Bei Todesfall oder Stellenwechsel kann der Nachfolger leicht weiterführen, was der Vorgänger begonnen hat. Es ist sehr zu wünschen, daß die nach allen Seiten hin wohlüberlegte Anweisung mit ihren vielen praktischen Winken im einzelnen möglichst von allen für die Pfarrarchive Verantwortlichen gründlich studiert und sorgfältig durchgeführt wird.

2. Der schon erwähnte, rührige Pfarrer i. R. Dr. Eismann umreißt im Vorwort zum zweiten Heft der Veröffentlichungen (S. 9) die Aufgabe der noch zu schreibenden Geschichte der Diözese Trier von 1802 bis 1821 und liefert selbst gleich „eine bescheidene Vorarbeit“ dazu. Nach der Zerschlagung der alten kirchlichen Organisation durch die französische Revolution und nach ihrer rechtlichen Aufhebung durch das französische Konkordat von 1801/02 mußten 1802 neue Diözesen errichtet und umschrieben werden. Als Grenzen der Diözesen wurden die

Grenzen der entsprechenden Departements bestimmt. Die neue, gegenüber der früheren Erzdiözese sehr stark verkleinerte Diözese Trier umfaßte das Saardepartement, dessen Grundstock das alte Obererzstift Trier und das Fürstentum Prüm bildeten. Sie mußte also aus diesen Teilen der alten Erzdiözese und aus den dazu kommenden, damals zu Köln, Mainz, Worms, Metz und Lüttich gehörenden Pfarreien zusammengefügt werden. Das war nicht so einfach, wie es scheinen möchte. Eismann zeigt (S. 13/16) die Schwierigkeiten auf, die zum Teil in den Grenzverhältnissen lagen. Hier konnten die Departements nicht, wie im alten Frankreich, einfach nach natürlichen Grenzen, wie Flüssen, Gebirgezügen usw., abgeteilt werden; hier waren vielmehr historisch-politische Rücksichten aus der Zeit der Eingliederung der einzelnen Gebiete in das französische Reich maßgebend und ebenso auch die oft sehr verwickelten ehemaligen landesherrlichen und grundherrlichen Beziehungen zu berücksichtigen. Endlich ergab die Durchführung der Departementsabgrenzungen durch zum Teil ortsunkundige französische Beamten infolge von Hör-, Lese- und Schreibfehlern oft recht mangelhafte Unterlagen für die Diözesanumschreibungen. Infolgedessen bedurften die bisherigen, auf jene Unterlagen zurückgehenden Veröffentlichungen über die neue Diözesanorganisation von Blattau, Stat. syn. VII. 1849, Marx Jak. d. Ä., Gesch. d. Erzst. Trier 5. Bd. 1864 und Marx Jak. d. J., Gesch. d. Pfarr. d. Diöz. Trier 1. Bd. 1923 einer genauen Nachprüfung und vielfachen Berichtigung. So stellt Eismann (S. 16/21) im vergleichenden und verbessernden Anschluß an Marx d. J., Pfarrgesch. 1. S. 7 die Grenzen der neuen Diözese fest. — Nach den Diözesen waren auch die ebenfalls aufgehobenen Pfarreien neu zu errichten und zu umschreiben; und auch hier ergaben sich aus den gleichen Ursachen im kleinen sehr viele Schwierigkeiten, Mängel und Irrtümer. Nach einer ersten Organisation der Pfarreien i. J. 1803 und einer zweiten i. J. 1805 schien erst die dritte von 1808 einigermaßen dauerhafte neue Verhältnisse geschaffen zu haben. Aber diese wurden wieder durch den zweiten Pariser Frieden vom 20. November 1815 umgestürzt, und eine neue Diözesanumschreibung auf Grund des Konkordats mit Bayern vom 5. Juni 1817 und der Bulle „De salute animarum" für Preußen vom 16. Juli 1821 wurde nötig (S. 22/28). Eismann gibt das durchgeprüfte Verzeichnis der neuen Pfarreien vom Jahre 1808 nach der alphabetischen Reihenfolge der Kantone und in ungezählten Anmerkungen zu der einzelnen Pfarrei oder Vikarie die etwa vorkommenden Veränderungen oder Berichtigungen (S. 29/56); dieses neue Verzeichnis ist bei Benutzung von Marx d. J., Pfarrgeschichte 1. S. 220/31 immer zu vergleichen. Ein Anhang bringt wichtige Aktenstücke im Wortlaut und besondere Übersichten über die Pfarreien, die nach 1821 zu Trier, vor 1821 zu Metz (S. 69/80) und solche, die bis 1931 zu Lüttich (S. 81) gehörten, und über die Diözesanzugehörigkeit der Pfarreien vor 1802 (S. 82/83). Den Schluß bildet ein eingehendes Ortsverzeichnis (S. 85/103) und die sehr anschauliche Diözesankarte 1808 von Hugo Busch. Eismann hat damit für die Trierer Diözesangeschichte von 1802 bis 1821 eine auf entsagungsvoller Kleinarbeit beruhende wertvolle Vorarbeit geleistet, für die ihm die Forscher zur trierischen Diözesan- und Pfarrgeschichte sehr dankbar sein müssen. — Die Veröffentlichungen des Diözesanarchivs Trier haben sich mit den beiden ersten Heften gut eingeführt.

M. Schuler.

Trier.

Mit kirchlicher Druckerlaubnis

Druck und Verlag der Paulinus-Druckerei GmbH., Trier. — Verantwortlich für den redaktionellen Teil Prof. Dr. Joh. Lenz, Trier. — Für Anzeigen und Prospektbeilagen verantwortlich: Wilhelm Hammes, Trier

Pl. Nr. 3